IRÉNIKON

Tome XXIV. 4e trimestre 1951.

Éditorial.

*On commémore cette année le concile de Chalcédoine : XV*e *centenaire* (451-1951). *Tout le monde sait que ce concile, qui condamna le monophysisme attribué à Eutychès appartient à la série des sept grands conciles œcuméniques qui eurent lieu à l'époque où la chrétienté n'était pas encore divisée, et où le rôle de l'évêque de Rome se manifestait comme fonction naturelle et organique de l'Église toute entière.*

Chalcédoine a-t-il quelque actualité ? On est tenté de le penser, car son souvenir n'a pas été rafraîchi sans susciter quelques remous. Il est vrai que les idées qui circulent à ce propos sont très différentes, dans leur contexte, des positions respectives des docteurs de Chalcédoine, et qu'elles ne dépassent guère l'horizon des théologiens. Mais on a l'impression que le problème de la christologie, dont la solution a été énoncée par la formule des deux natures, est loin d'être épuisé.

Il avait rejailli tout d'abord après Chalcédoine, à partir de Justinien, dans la théologie orientale elle-même. On a parlé et non peut-être sans raison, d'une « déchalcédonisation » de Chalcédoine, dont la marque principale aurait été, en Orient, une tendance à accentuer la nature divine et tout son relief dans le Christ. D'autre part, certains signalent comme un appauvrissement en christologie, une simplification de la piété populaire en Occident qui, pour mettre Dieu plus à la portée des hommes, se plaît à appeler trop facilement le Verbe incarné, dans sa réalité physique et sacramentelle, « le Bon

Dieu ». Il y aurait là, à les en croire, un monophysisme larvé.

Quelques théologiens plus hardis croient déceler dans les tendances de Chalcédoine une première divergence dogmatique entre deux centres de la chrétienté, préludant à la séparation plus tardive entre l'Orient et l'Occident. Ce dont on a peu parlé, d'autre part, dans le récent mouvement chalcédonien, c'est de l'affaire du 28e *canon, qui semblait nier l'origine divine du primat romain. Souhaitons que les trois volumes d'études* « Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart » *qui paraîtront successivement au cours de ces prochains mois sous la direction des PP. Grillmeier et Bacht S. J. contiennent une mise au point rajeunie de cette difficile question en même temps que de toute la littérature chalcédonienne. Beaucoup de problèmes historiques et dogmatiques concernant Chalcédoine doivent être repensés à la lumière des études récentes. Il n'est pas jusqu'à la non-orthodoxie d'Eutychès, qui ne mériterait un nouvel examen, puisqu'on l'a mise en doute il y a quelques années.*

Pour l'actualité de Chalcédoine dans les documents officiels, voir la chronique de ce fascicule, p. *467, notamment pour la récente encyclique* Sempiternus Rex. *Sur toutes les questions qui viennent d'être effleurées* : Ch. MOELLER, En marge du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine, *dans* Collectanea Mechliniensia, *mai 1941 pp. 211-221, et août-sept. 1951, pp. 485-493 : du même,* Le XVe centenaire du Concile de Chalcédoine, *dans* La Revue nouvelle, *oct. 1951, pp. 330 et sv. : du même encore* : Et le Verbe s'est fait chair, *dans* la Vie intellectuelle, *déc. 1951, pp. 4-25 ;* MAX THURIAN, Le dogme de l'Assomption, *dans* Verbum Caro, *n° 17* (*1951*), *pp. 2-50 :* D. L. BEAUDUIN, A propos de la Définition de l'Assomption, *dans* Irénikon, *1951, 3, p. 397* (*Nestorianisme et monophysisme*).

Origène au XII[e] siècle.

Le but de la présente note est d'attirer l'attention sur un problème et non de le résoudre. Déjà j'ai eu l'occasion de signaler ici même, trop sommairement, que le moyen âge latin, plus spécialement le « moyen âge monastique », avait reçu de la tradition grecque plus de richesses qu'on ne le dit parfois [1]. Une étude sur l'histoire de « l'Origène médiéval » confirmerait sans doute ces vues. Voici quelques indices qui permettent de le supposer.

I. Origène docteur monastique.

Une grande partie de l'œuvre d'Origène avait été traduite par saint Jérôme et par Rufin. Il est difficile de savoir si l'Origène latin fut beaucoup lu avant l'époque carolingienne, étant donné que très peu de manuscrits antérieurs à cette époque ont survécu. Du moins les textes d'Origène ne se perdirent-ils pas. Quelques-uns des témoins qui les transmirent sont parvenus jusqu'à nous. Avec le début du IX[e] siècle, les manuscrits d'Origène deviennent plus nombreux, sans être encore très abondants. Origène semble occuper dans la culture et dans la liturgie un rang meilleur qu'auparavant. Benoît d'Aniane l'appelle « moine » et « saint » et recommande aux moines de le lire [2]. L'Homiliaire d'Alain de Farfa, composé en Italie peu après le milieu du VIII[e] siècle, ne faisait aucune part aux textes d'Origène. Mais l'Homiliaire de Paul Diacre, qui semble représenter une réforme voulue par Charlemagne, comporte six textes qui

1. *Médiévisme et Unionisme*, dans *Irénikon*, XIX (1946), p. 6-23.
2. J'ai édité ce texte dans *Analecta monastica*, *I*, Rome (Studia Anselmiana) 1948, p. 62, 10 : *Les « munimenta fidei » de saint Benoît d'Aniane.*

sont placés sous le nom d'Origène [1] ; ils sont apocryphes [2]. Même s'ils étaient authentiques, Origène serait encore l'un des représentants privilégiés de la patristique grecque, puisque, outre les siennes, les seules homélies qui ne sont pas attribuées à des Pères latins sont dix-huit extraits de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* placés sous le nom de saint Jean Chrysostome et un texte d'Eusèbe de Césarée, également attribué à Chrysostome. Le peu de place fait à la tradition grecque ne semble d'ailleurs pas répondre à une exigence de principe, mais à des considérations personnelles et fortuites. Dom Brou a fait remarquer que l'apport massif et nouveau de cinquante-six sermons de Bède dans l'Homiliaire de Paul Diacre est dû sans doute à l'influence exercée sur le compilateur par l'anglo-saxon Alcuin, contemporain et compatriote de Bède ; de même le fait que saint Maxime de Turin, qui n'était représenté dans l'Homiliaire d'Alain de Farfa que par trente-cinq sermons, en fournisse à Paul Diacre cinquante-cinq, s'explique vraisemblablement par la sympathie que Paul Diacre, originaire de Lombardie, avait pour le grand évêque de Turin : le Piémont et la Lombardie sont provinces voisines... [3]

Quoi qu'il en soit, l'introduction du nom d'Origène dans l'Homiliaire officiel à l'époque carolingienne est un fait nouveau. Peu après, Raban Maur († 856) compose des commentaires des livres de l'Ancien Testament dont certains, comme le commentaire de Josué, ne sont guère que des abrégés d'Origène : par cette voie, des textes d'Origène allaient être proposés à tous ceux qui, dans les siècles suivants,

1. J'ai donné l'analyse des homiliaires d'Alain de Farfa et de Paul Diacre, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, dans *Scriptorium*, II (1948), p. 195-214.

2. Du moins d'après G. MORIN, *Les homélies latines sur saint Matthieu attribuées à Origène*, dans *Revue bénédictine*, LIV (1942), p. 3-11.

3. *Un nouvel homiliaire en écriture wisigothique*, dans *Hispania sacra*, II, (1949), p. 43.

devaient lire Raban ou extraire de ses commentaires bibliques des textes pour de nouveaux homiliaires. Un grand nombre d'homiliaires manuscrits du XIe siècle nous sont conservés. Presque tous dépendent des recueils d'Alain de Farfa et de Paul Diacre : ils reproduisent les sermons apocryphes de l'Origène latin qu'avait admis Paul Diacre, et quelques autres textes attribués à Origène [1]. On ne craignait donc pas de mettre Origène au rang de ces « pères orthodoxes » auxquels seuls, d'après la Règle de saint Benoît, devaient être empruntées les leçons liturgiques. Il est vrai que dans certains manuscrits, le nom d'Origène est accompagné d'une garantie supplémentaire : *Homilia Origenis catholice correcta* [2].

Avec le XIIe siècle apparaissent des manuscrits d'Origène en nombre incomparablement plus élevé qu'aux époques précédentes. Dans leurs introductions à l'édition des traductions latines des œuvres d'Origène, Baehrens et Klostermann indiquent une centaine de manuscrits : encore ne citent-ils que ceux qu'ils ont connus et qui leur ont paru dignes d'être mentionnés. Il en est, de fait, beaucoup d'autres. Presque toujours, quand on peut examiner une bibliothèque du XIIe siècle restée homogène ou en reconstituer le fonds à l'aide de catalogues anciens ou modernes, on constate qu'Origène y est représenté par un manuscrit au moins. Ceci se vérifie surtout quand il s'agit de bibliothèques monastiques. Dans les bibliothèques des églises cathédrales, Origène est moins fréquemment représenté. Mais si l'on détermine — ce qui est possible dans la plupart des cas — la provenance des manuscrits latins d'Origène, datant du

1. Cf. G. MORIN, *loc. cit.*, p. 7.

2. Cf. *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin*, dans *Revue bénédictine*, LVII (1947), p. 119, n. 3. On lit aussi dans le ms. de Tours 497 (XIIe s.), f. 40v : *Omelia Origenis de eadem lectione que catholice correpta est...*

XIIe siècle, que citent Baehrens et Klostermann, on observe que presque tous viennent de scriptoria de réguliers et surtout de moines : les chanoines réguliers et les chartreux en fournissent quelques-uns ; le reste vient de monastères bénédictins et surtout cisterciens.

De même que le renouveau origénien du IXe siècle coïncidait avec le renouveau monastique auquel est lié le nom de saint Benoît d'Aniane, le renouveau origénien du XIIe siècle coïncide avec le renouveau monastique auquel est lié le nom de saint Bernard. On peut même se demander s'il n'est pas dû, au moins partiellement, à l'influence de saint Bernard. Nous possédons la liste des manuscrits que celui-ci acquit à la bibliothèque de Clairvaux. On y voit figurer, sous le titre *Libri Origenis*, huit manuscrits, ce qui, pour l'époque, est un nombre considérable ; ils contiennent non seulement les commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, mais le *Periarchon* et même l'*Apologie* de Pamphile pour Origène. Dom Wilmart, qui a publié ce catalogue, donne ce commentaire : « Cette série d'œuvres du vieux docteur alexandrin est la meilleure preuve que l'on entendait former à Clairvaux une vaste bibliothèque patrologique, et que le plus large esprit présida à sa composition. Jusqu'au *Periarchon* dont l'abbé de Clairvaux prit soin de procurer une copie à ses religieux ! Qu'en eût dit Rancé, qui ne concevait pas que ses moines pussent s'intéresser à d'autres livres qu'à ceux de la liturgie et de l'ascèse ? » [1]

Une remarque analogue s'impose au sujet de l'abbaye cistercienne de Signy : on possède encore six volumes in-folio d'œuvres d'Origène provenant de ce monastère [2].

1. *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, dans les *Mémoires de la Société académique d'agriculture, des sciences, arts et belles-lettres du Département de l'Aube*, LIV (1917), p. 150.

2. Ils sont à la Bibliothèque de Charleville sous la cote 207 ; ils contiennent, en particulier, les commentaires d'Origène sur le Cantique des

Et l'on sait que l'abbé de Signy, Guillaume de Saint-Thierry, s'était pénétré de ces textes [1]. Geoffroy d'Auxerre, le compagnon et le secrétaire de saint Bernard, dont il devait devenir le biographe, a exprimé plusieurs fois son admiration pour Origène [2].

Origène, d'ailleurs, n'alimentait pas seulement la *lectio divina* privée : dans la liturgie on lisait des sermons placés sous son nom, à Cîteaux comme ailleurs [3] ; à Saint-Victor, on les lisait aussi au réfectoire [4].

cantiques et sur l'Épître aux Romains — deux textes bibliques qu'a commentés également Guillaume de Saint-Thierry. — Quand Wibald de Stavelot demanda des manuscrits de Cicéron à Rainaud d'Hildesheim, celui-ci lui demanda en gage d'autres manuscrits, parmi lesquels un exemplaire du commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques, *Epist.* 205-206, *P. L.*, 189, 1298-1299.

1. Sur « l'influence profonde » exercée par Origène sur Guillaume, voir J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, L'homme et son œuvre*, Bruges-Paris 1942, p. 46-49 et passim.

2. Dans la *Vita I^a Bernardi*, III, praef., *P. L.*, 185, 402, il loue « le génie d'Origène, la langue de Cicéron ». Dans son commentaire inédit sur le Cantique des cantiques, que j'espère faire connaître bientôt, il fait allusion au jugement de saint Jérôme (qui sera cité plus loin) d'après lequel Origène s'est surpassé lui-même en commentant le Cantique, ms. Paris, *B. N. lat.* 476, f. 22^v.

3. Dans l'Ordre de Cîteaux comme ailleurs, on lisait à l'office de la vigile de Noël une des homélies latines attribuée à Origène, cf. *Ecclesiastica officia*, III, éd. H. SÉJALON, *Nomasticon cisterciense*, Solesmes 1892, p. 86. De même, c'est notamment pendant le temps de Noël qu'on lisait des leçons d'Origène et d'autres Pères grecs dans l'ancienne liturgie des Carmes (cf. *Catholicisme hier et aujourd'hui*, II, Paris 1949, c. 574, art. « Carmes (Liturgie des »), par D. J. HOURLIER) ; cette liturgie dite « Rite du Saint-Sépulchre », et qui vient en effet de Jérusalem ou de Terre Sainte au XIIIe siècle, semble témoigner du rite gallican du haut moyen âge ; ce bréviaire, comme d'autres, a subi une correction, au moins quant aux leçons, sous Pie V : on a généralement remplacé les Pères grecs par des latins, et Origène fut éliminé, peut-être parce qu'il n'était pas canonisé. — Certains mss d'Origène portent des traces d'utilisation liturgique : par ex. Reims 1402 (XIe s.), f. 409^v : *Sermo Origenis super librum Exodi...* ; en marge : *Sermo sequens legitur ad matutinas, die septimo quo fiunt octavae...*

4. Cf. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 58, éd. Anvers 1764, t. III, p. 278, signalé par J. CHATILLON, *Textes spirituels inédits de Richard de Saint-Victor*, Paris-Bruges 1951, p. XXVI, n. 1. La liste des lectures de

On comprend que saint Bernard ait connu l'œuvre d'Origène et s'en soit inspiré. G. Bardy l'a signalé naguère à propos d'un exemple [1] ; il en existe d'autres. Sans doute la réputation d'Origène — nous le verrons plus loin — demeurait entachée des erreurs qu'on lui attribuait, généralement sur la foi de saint Jérôme. Saint Bernard s'est fait l'écho de cette réputation dans son traité *Contre les erreurs d'Abélard* [2]. Ailleurs il sut prendre nettement position contre une opinion d'Origène [3]. Mais il ne craignit pas de prendre sa défense quand l'occasion s'en présenta. On avait lu un jour, à Clairvaux, le commentaire d'Origène sur un verset du Lévitique. Le lendemain, Bernard revint sur la question et commença par citer les paroles d'Origène, puis il porta sur elles un jugement qui contient un éloge pour l'éloquence d'Origène. Aussitôt il entend parmi les auditeurs des murmures et, selon son propre mot, des « grognements ». Et saint Bernard prend sa défense : « *Quidnam sibi vult insolitus iste grunnitus ? aut quis inter vos nescio quid sub-*

table établie par le bibliothécaire Jean pour le monastère bénédictin de Polirone au XII[e] siècle (ms. Padoue, Univ., 959, f. 169-181) commence ainsi : « In Natali Domini legitur ad mensam expositio s. Augustini de ev. *In principio erat Verbum*... Aliquando dimittitur haec et legitur alia expositio quae dicitur Origenis sed, ut mihi videtur, non est, quae sic incipit : *Vox spiritualis aquilae*... » (De fait, il s'agit d'un commentaire de Jean Érigène (*P. L.*, 122, 283) qu'on trouve dans plusieurs homiliaires). Dans la suite du texte sont mentionnées plusieurs lectures attribuées, cette fois sans hésitation, à Origène.

1. *Saint Bernard et Origène*, dans *Revue du moyen âge latin*, I (1945), p. 420-421. — Cfr. J. Ch. Didier dans *La Vie spirit.*, Suppl., XXV (1930) p. 82.

2. « Et ne de re tanta solis videar humanis inniti rationibus, legat epistolam Hieronymi ad Avitum : et certe videbit inter caeteras quas redarguit Origenis blasphemias, etiam hoc eum detestantem quod dixerit Spiritum Sanctum de substantia Patris non esse », *De erroribus Abaelardi*, II, 3, *P. L.*, 182, 1057.

3. « Hoc adversus Origenem qui in aere Dominum gloriae denuo pro daemonibus impudenti crucifigit mendacio, cum huius conscius mysterii Paulus affirmet quod resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur », *In Cant.*, 54, 3, *P. L.*, 183, 1039.

murmurat ? » Il excuse Origène : « *Poterit forsitan hyperbolice loqui : ipse viderit, nihil interest nostra* ». Il reconnaît cependant qu'Origène, à ce qu'on dit, a commis « quelques erreurs » : « *Quamvis ne hoc quidem silendum arbitror quod evidentissime illum contra fidem nonnulla scripsisse sanctorum patrum tradat auctoritas, atque ideo non sine circumspectione monet esse legendum* » [1].

Les indices de l'intérêt porté à Origène par saint Bernard et dans les milieux cisterciens ne manquent pas ; ils mériteraient d'être recueillis et rassemblés. Il n'est possible ici que de citer des exemples. Tels ces manuscrits de *flores Origenis* où les extraits d'Origène sont d'ailleurs parfois mêlés à des extraits de saint Bernard : ils sont si semblables aux *flores Bernardi* qu'on peut se demander si ces textes n'émanent pas tous de l'enseignement oral de l'abbé de Clairvaux [2].

Il y aurait lieu de relever tous les termes et tous les thèmes que les auteurs spirituels cisterciens ont empruntés à Origène. Les travaux de Dom Déchanet et de A. de Ivanka en ont signalé quelques-uns : c'est ainsi qu'on voit la trilogie ψυχικός-λογικός πνευματικός reprise par Guillaume de Saint-Thierry et Alcher de Clairvaux [3]. L'étude approfondie

1. *De diversis*, 34, 1, *P. L.*, 183, 630-631. Dans un texte cistercien du XIIe s., que j'espère publier bientôt et qui fait l'apologie de saint Bernard et de son rôle dans le procès de Gilbert de la Porrée, les erreurs d'Origène sont invoquées pour justifier saint Bernard d'avoir pu se tromper dans l'interprétation de la doctrine de Gilbert.

2. J'ai posé ce problème sous le titre *Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid*, dans *Revue bénédictine*, LIX (1949), p. 183-195. Qu'il suffise ici de citer un autre exemple : le ms. de Rouen A 474 (661) (XIIe s., Saint-Ouen, O. S. B.), f. 8-84, est un recueil de brefs commentaires bibliques, la plupart extraits d'Origène et précédés chacun du titre *Origenes* auxquels sont mêlées des sentences de saint Bernard ; le recueil est certainement monastique, comme l'attestent plusieurs textes : f. 107 : *De ordine monachorum.* In Helia propheta monachatus exordium habuit... ; f. 109^v : Monachatus exordium tempore Moysi praecessit...

3. Cf. A. DE IVANKA, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXXII (1950), p. 161-176.

des sources de saint Bernard permettra certainement de relever bien d'autres thèmes du même genre. La ressemblance — et la dépendance — n'existe d'ailleurs pas seulement quant à des thèmes particuliers, mais quant à de plus vastes ensembles. L'exemplaire de Clairvaux du commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques était interrompu au ch. II, v. 15 [1]. Or saint Bernard, dans la longue série de ses *Sermones in Cantica*, n'est guère allé plus loin que là : il n'a développé que quelques versets de plus. Y a-t-il là simple coïncidence ? Un contemporain de saint Bernard, Béranger, a pu l'accuser d'avoir plagié le commentaire d'Origène sur le Cantique pour écrire ses *Sermones in Cantica* [2]. Cette accusation est certainement injuste en ce sens que Bernard a fait une œuvre originale. Pourtant la conception générale elle-même qu'il se fait du Cantique et de son commentaire est proche de la conception d'Origène. Les grands évêques de l'âge patristique — un saint Ambroise, un saint Grégoire de Nysse — avaient donné du Cantique une explication où les préoccupations pastorales tenaient une grande place : il y était souvent question des sacrements de l'initiation chrétienne [3]. Origène, lui, avait donné du Cantique une interprétation moins mystagogique, plus psychologique. C'est dans cette même voie que s'engagent saint Bernard et les commentateurs monastiques du XIIe siècle [4] : leur prédication n'est pas celle de pasteurs, mais de moines, et d'ailleurs l'initiation, de leur temps, est accordée aux enfants et non plus aux adultes. En outre leur psychologie, leur type d'imagination, sont accordés à l'exé-

1. « Explanatio eiusdem (Origenis) super Cantica canticorum ab exordio usque : Capite nobis vulpes, in uno volumine », éd. A. Wilmart, *loc. cit.*

2. *Apologeticus pro P. Abaelardo, P. L.*, 178, 1863 C.

3. Cf. J. Daniélou, *Eucharistie et Cantique des cantiques*, dans *Irénikon*, XXIII (1950), p. 257-277.

4. Je l'ai montré ailleurs : *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des cantiques*, dans *Analecta monastica, I*, Rome (Studia Anselmiana) 1948, p. 205-230.

gèse d'Origène : de part et d'autre, des besoins spirituels semblables sont satisfaits par des moyens semblables [1]. De ce point de vue, le titre décerné à Origène par saint Benoît d'Aniane prend toute sa signification : Origène est un « moine », et ses commentaires bibliques s'apparentent à la littérature monastique.

II. Origène docteur biblique.

C'est donc un fait : on connaissait les textes d'Origène, on les lisait et on s'en inspirait. Il serait intéressant de discerner quelle attitude psychologique suppose une telle pratique. Nous savons déjà quelles étaient les dispositions de saint Bernard à l'égard d'Origène : admiration pour l'ensemble de l'œuvre d'Origène, réserve sur quelques points particuliers de sa doctrine. Cette même attitude semble avoir été générale. Nous en avons plusieurs sortes d'indices.

Ce sont d'abord des citations justifiant Origène et dont on a cru devoir faire précéder ses textes dans les manuscrits. Ces citations sont souvent empruntées à celui qui a le plus fait pour discréditer Origène : saint Jérôme. Tantôt on reproduit le texte entier où saint Jérôme donne la liste des écrits d'Origène, le compare aux écrivains de l'antiquité, affirme sa supériorité sur eux :

Marcum Terentium Varronem miratur antiquitas quod apud latinos innumerabiles libros scripserit... Quorsum Varronis et Calcenteri mentio facta sit quaeritis : ut ad nostrum Adamantium nostrumque Calcenterum veniamus, qui tanto in sanctorum scrip-

1. Odon d'Ourscamp, O. Cist., dans ses Sentences, cite souvent Origène et Hesychius, éd. Pitra, *Anal. noviss.*, II, 5. Thomas de Perseigne, O. Cist., loue « le miel d'Origène » commentateur du Cant., *P. L.*, 206, 17. Nicolas de Clairvaux, O. S. B., loue la *lingua nobilior* d'Origène, *P. L.*, 144, 852. Un copiste de Villers, O. Cist., loue le Comment. « subtil » d'Origène sur le Cantique, ms. Bruxelles 20020-25 (XIIe-XIIIe s.).

turarum commentariis sudore laborauit ut iuste Adamantis nomen acceperit... Videtisne et graecos pariter et latinos unius labore superatos ? [1]

Tantôt on se borne à extraire quelques phrases où Jérôme dit qu'Origène s'est surpassé lui-même dans son commentaire du Cantique :

Quod Origenes vicit seipsum in Cantica canticorum. Origenes, cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico canticorum ipse se vicit... [2]

Mais parfois on cite Origène lui-même : sous le titre *Purgatio Origenis*, on reproduit un texte où il se justifie des reproches qu'on lui fait :

Quidam eorum qui libenter habent criminare proximos suos adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae quod a nobis nunquam audierunt... [3]

On trouve aussi dans les manuscrits des déclarations de caractère plus personnel en faveur d'Origène. Un recueil de ses homélies sur l'Ancien Testament est qualifié par le copiste : *decus ecclesiae* [4]. Un autre s'achève par ce poème :

Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura :
Ex his si qua placent, carmina, tolle, lege.
Prata vides plena spinis et copia florum.
Si non vis spinas sumere, sume rosas... [5]

1. Ms. Arras 849 (XII[e] s., Saint-Vaast, O. S. B.), f. 1[v]-2 ; cite *Epist.*, XXXIII, *P. L.*, 22, 447 ; de même ms. Vendôme 27 (XII[e] s.), f. 169.

2. Ms. Cambrai 249 (XII[e] s., Saint-Sépulchre, O. S. B.), f. 1 ; ms. Troyes 1597 (XII[e] s., Clairvaux), f. 1-1[v], en tête d'une glose sur le Cantique. Citent la lettre dédicatoire de la traduction de Jérôme au pape Damase, éd. BAEHRENS, Leipzig 1925, p. 25.

3. Mss. Avignon 52 (XII[e] s.), f. 1[v] (addition du XIV[e] s.) ; Reims 67 (XII[e] s., Saint-Thierry, O. S. B.), f. 1 ; Vendôme 27 (XII[e] s.), f. 169[v], sous le titre : *Origenis defensio de blasphemiae crimine sibi obiecto.* Ed. *P. L.*, 58, 1017.

4. Ms. Charleville 245 (XII[e] s., Belleval, O. Praem.), cf. *Catalogue général des mss. des Départements*, série in-4°, V, 658.

5. Ms. Chalon-sur-Saône 10 (XII[e] s., La Ferté, O. Cist.) ; le poème, qui se trouve en d'autres mss, a été édité par MURATORI, *Anecdota*, II, 208 ; dans *P. L.*, 83, 1017.

Un autre fait l'éloge d'Origène en avertissant que son texte a été expurgé de ses erreurs :

Quisquis ad aeternae festinas gaudia vitae
Hos flores typicos devota mente require,
Noxia quo valeas contempti linquere secli,
Et tandem capias caelestis praemia regni.
Hartgarii memor esto, qui noxia cuncta,
Quae potuit, rasit, nec non condigna remisit. [1]

On pourrait citer d'autres notes de copistes. Mais on possède des déclarations plus explicites et plus autorisées. Pierre de Riga dans son grand poème *Aurora*, dont il existe tant de manuscrits [2], a développé en vers l'éloge que saint Jérôme avait fait d'Origène :

Solus Origenes cum doctos viceret omnes
In libris aliis, tamen in libro Salomonis
Ipse sui victor fuit, eius Cantica tractans,
Qui miro studio permiscens utiles dulci
Sic sibi sudavit ut dena volumina complens
Quod legis impletum solum videatur in illo... [3]

Dans un recueil de vers du XIIe siècle, Origène est placé en tête des grands docteurs de l'Église ; chacun d'eux parle de soi-même. Voici les paroles que l'auteur prête au premier d'entre eux :

Ille Origenes : Ego doctor uerissimus olim
Quem primum fidei gratia clara dedit.
Si mihi credere vis, studui tot millia libros
Quot legio missos ducit in arma viros.
Nulla meos unquam tetigit blasphemia sensus,
Sed vigil et prudens tutus ab hoste fui.
Sola mihi casum *Periarchon* dicta dederunt.
His mihi coniectum non pia tela premunt. [4]

1. Ms. Laon 11 ; cf. *Catal. général des mss*, in-4°, I, p. 60.
2. Une liste partielle en est donnée par M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III, 1931, p. 825-826.
3. Les débuts de chacun des livres de l'*Aurora* sont édités dans *P. L.*, 212, 11. Le texte est cité ici d'après le ms. de Trèves, Stadtbibliothek, 39-1019 (XIIIe s.), n. 3.
4. Ms. Douai 749 (XIIe-XIIIe s., Marchiennes, O. S. B.) ; éd., avec des variantes, dans *P. L.*, 83, 1018.

Le poète, ici, loue la manière dont Origène a interprété l'Écriture, mais avertit que le *Periarchon* a donné l'occasion d'attaquer Origène. Telle est l'idée que le moyen âge se fait d'Origène : c'est un docteur biblique.

Le bénédictin Berthold de Saint-Blaise, avant d'introduire dans son recueil de sentences un texte sur l'Eucharistie attribué à Origène, le fait précéder de ces mots :

Origenes quoque iuxta Hieronymum [1] post apostolos doctor ecclesiarum, etsi in quibusdam aliis erraverit, in hac tamen causa fidem catholicam cum sanctis patribus fidelissime tenuit, iuxta quod ipse in quodam sermone de manna legitur asseruisse. Ait enim : Vocare solemus quaedam sacramenta... [2]

Un autre moine, Manegold de Lautenbach, parlant de l'attitude à adopter envers les philosophes païens, conseille de les utiliser, mais sans se fier toujours entièrement à eux comme l'a fait Origène :

Cuius philosophiae muscipulae eorum Origenes magnus vir in ecclesia et divinorum eloquiorum mirabilis tractator, tremendo Dei iudicio evadere non meruit. Sed cum post multos tractatus quos utiliter et excellenter ad honorem sanctae ecclesiae edidit, ad enodanda demum Cantica accessisset, asseruit Patrem a Filio Filiumque a Sancto Spiritu non videri...

Manegold regrette qu'Origène ait subi l'influence de certaines erreurs des philosophes grecs, « *sicut quando de resurrectione tractans soliditatem et veritatem resurgendorum corporum denegavit* ». Manegold voit dans cet exemple une leçon pour tous : le cas d'Origène montre que la chute est d'autant plus facile et plus grave qu'on a davantage de génie [3].

1. *De nominibus haebr.*, praef., *P. L.*, 23, 772 A.

2. Cité par H. Weisweiler, *Die vollständige Kämpfschrift Bernolds von St Blasien gegen Berengar : De veritate corporis et sanguinis Domini*, dans *Scholastik*, XII (1937), p. 87.

3. *Contra Wulfelmum*, c. 1, *P. L.*, 155, 155-156. — Origène est assimilé à Claude de Turin par Herbert de Bosham, *Epist.*, 1, éd. Giles, 2, 208 ; cf. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1931, III, p. 615.

Enfin, voici un curieux témoignage du souci qu'on prenait non seulement de l'orthodoxie de la doctrine d'Origène, mais de son salut personnel. La moniale bénédictine Elisabeth de Schönau († 1164), raconte que, pendant une vision, au cours d'une nuit de Noël, elle s'enquit à ce sujet auprès de la Vierge, à l'instigation de son frère, le bénédictin Egbert de Schönau. Voici le texte de sa demande et de la réponse qu'elle reçut :

Tunc ergo, *sicut praemonita fueram a fratre meo,* qui eadem hora divinum apud nos celebrabat officium, allocuta sum eam dicens : « Digneris, obsecro, Domina mea, aliquid revelare mihi de illo magno doctore ecclesiae Origene, qui et tuas laudes honorifice et amabiliter multis in locis descripsit, utrum salvum factum sit annon, quoniam ecclesia catholica eum condemnat pro eo quod in scriptis eius multa haeretica inveniantur ».

Ad haec mihi in hunc modum respondit : « Non est voluntas Domini ut multum tibi de hoc reveletur. Scire autem debes quoniam error Origenis non ex malitia erat, sed magis ex nimio fervore quo sensum suum immersit profunditatibus scripturarum sanctarum quas amabat et divinis secretis quae nimis perscutari volebat. Propterea et paena eius in qua detinetur gravis non est. Scito etiam quod pro ea honorificentia quam mihi in scriptis suis exhibuit, singulare quoddam lumen inter caeteras animas ipsum illustrat per singulas festivitates in quibus in ecclesia mea commemoratio celebratur. Quod autem de ipso in novissimo die fieri debeat nunc tibi revelandum non est, sed hoc inter archana sua Dominus vult habere ». [1]

Les textes et les faits qui viennent d'être allégués ne prétendent pas être exhaustifs. D'autres témoins demanderaient à être interrogés. Des études précises, qui manquent encore, sur les sources patristiques des écrivains du XIIe siècle révéleraient si Origène a exercé sur eux — et sur lesquels d'entre eux — une influence réelle et profonde,

1. Ed. F. W. E. Roth, *Die Visionen der Hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau,* Brünn 1884, Liber visionum III, c. 5, p. 62-63. Ce chapitre se retrouve en partie sous forme d'une lettre d'Élisabeth à l'abbé de Maria-Laach dans le ms. de Munich Clm 324, f. 132^v ; cf. *ibid.,* Introd. p. XXXV.

dans quelle mesure, en quels domaines et par lesquels de ses écrits. Dès maintenant, les éléments rassemblés dans les pages qui précèdent laissent entrevoir qu'au XIIe siècle la réputation traditionnelle d'Origène restait défavorable. Elle n'empêchait pourtant pas de lire Origène : car ce qu'on demandait aux écrits du maître alexandrin, c'était moins une doctrine qu'une mentalité, et surtout une manière de lire l'Écriture Sainte.

En somme, on admirait Origène pour ce qu'on connaissait de lui, c'est-à-dire surtout ses commentaires bibliques : c'est eux qu'on trouve cités presque toujours [1] ; mais cette admiration restait mêlée de méfiance à cause des erreurs qu'il était traditionnel d'attribuer à Origène, généralement sur la foi de quelques phrases de saint Jérôme. D'où le besoin qu'on éprouvait de surmonter ce malaise psychologique en citant d'autres phrases du même saint Jérôme faisant l'éloge d'Origène : précaution qu'on ne se croyait pas obligé de prendre, par exemple, à l'égard de Cassien, dont la théologie, pourtant, avait soulevé des suspicions aussi justifiées que celle d'Origène.

Le destin d'Origène, au XIIe siècle, était donc à la fois entravé et favorisé par la réputation que lui avait forgée un autre grand docteur monastique et biblique : saint Jérôme.

* * *

Il n'a été question ici que d'Origène. D'autres Pères grecs ont transmis leur message au moyen âge latin. A. de Ivanka l'a montré pour Maxime le Confesseur, Épiphane, le Pseudo-Denys. Il a même indiqué l'une des voies de cette transmission : au XIIe siècle, en Hongrie, des moines latins sont entrés en contact avec des moines orientaux ; l'un d'eux,

1. Par ex. dans Abélard, d'après MANITIUS, *op. cit.*, p. 112 ; dans Pierre Lombard, cf. *ibid.*, p. 152 ; dans Ebo de Michelsberg, cf. *ibid.*, p. 598.

Cerbanus, a traduit les *Capita de caritate* de Maxime ; sa traduction, dédiée à l'abbé bénédictin David de Pannonhalma (1131-1150), fut apportée par Geroh de Reichersberg à Paris, où Pierre Lombard l'utilisa, l'introduisit dans ses *Sentences* et, par là même, dans la scolastique classique [1]. De même une traduction latine, faite en Hongrie, d'une partie du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, fut connue très vite à Paris, par l'intermédiaire d'étudiants hongrois [2] ou allemands [3]. Les échanges culturels entre l'Orient et l'Occident latin au XIIe siècle restent à étudier. Le résultat de ces recherches sera sans doute de montrer que le moyen âge latin a cherché avant nous, à être « œcuménique ».

Clervaux. J. LECLERCQ.

1. *Griechische Kirche und grieschisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*, dans *Orientalia christiana periodica*, VIII (1942), p. 188. Sous le titre *L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les moines*, dans *Scriptorium*, V (1951), fasc. II, j'ai montré que le moyen âge avait connu trois traductions latines différentes des Sentences d'Évagre pour les moines.

2. Comme l'a pensé R. L. SZIGETI, *Translatio latina Joannis Damasceni (De fide orthod. III,* 1-8*) saeculo XII in Hungaria confecta*, Budapest, 1940, p. 24.

3. Ainsi que le suggère N. M. HARING, *The First Traces of the so-called Cerbanus Translation of St. John Damascene De Fide Orth. III*, 1-8, dans *Mediaeval Studies*, XII (1950), p. 214-216.

Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église.

(suite) [1]

---

3. La coopération des fidèles à la fonction enseignante de l'Église, ne se situe pas au plan des pouvoirs structurant l'Église ou d'actes conditionnant la validité des actions hiérarchiques, mais à celui de la vie de l'Église et du régime concret d'exercice de pouvoirs apostoliques. Bref, ce que nous trouvons dans l'Écriture et dans la tradition ancienne, c'est l'union d'un principe structural hiérarchique et d'un principe d'exercice communautaire. Ce point est trop important, trop décisif pour les fondements même d'une théologie du laïcat, pour qu'on ne nous permette pas de l'exposer avec une certaine ampleur.

Cette union, on pourrait la trouver d'abord à l'intérieur de ce que, si heureusement, on appelle « le collège apostolique ». Après tout, si l'Écriture appelle parfois les fidèles « ceux qui avec les apôtres » [2], elle appelle parfois les apôtres « ceux qui avec Pierre » [3]. Les orthodoxes et les protestants tirent généralement argument, contre l'interprétation catholique des textes pétriniens, du fait que les pouvoirs donnés à Pierre sont ensuite étendus aux autres apôtres [4].

1. Cf. *Irénikon*, 1951, fasc. 3, p. 289 et sv.

2. Cf. *Marc*, IV, 10 (où il ne faut pas de virgule entre *l'entouraient* et *avec les Douze*) ; *Luc*, XXIV, 32. *Comp.*, pour le sens, *Actes*, II, 42.

3. Cf. *Marc*, I, 36 et la finale courte (non canonique) du même évangile ; *Luc*, VIII, 45 et *comp.* V, 1-11.

4. Pierre reçoit le pouvoir de lier et de délier (*Mat.*, XVI, 19) ; les autres apôtres aussi (*Mat.*, XVIII, 18) ;

Pierre est roc (*Mat.*, XVI, 18) ; tous sont fondement (*Éph.*. II, 20) ;

Jésus prie pour Pierre (*Luc*, XXII, 32) ; il prie pour tous (*Jean*, XVII, 9 et 20) ;

Jésus remet son troupeau à Pierre (*Jean*, XXI, 15-17) ; mais tous sont pasteurs et reçoivent le pouvoir de juger Israël (*Luc*, XXII, 30).

La remarque, comme constatation, est juste ; elle porterait à coup sûr contre une conception « monarchique » des pouvoirs apostoliques, qui ferait de ceux-ci de pures dérivations ou participations de pouvoirs remis à Pierre *seul.* Elle ne porte nullement contre une théologie qui lit dans les textes, à la fois, un principe hiérarchique *à l'intérieur duquel* se situe la primauté apostolique de Pierre, et un principe d'exercice collégial de l'autorité. Car les textes même qu'on invoque disent cela. Pierre reçoit d'abord seul un pouvoir ou une qualité qui sont ensuite donnés à tous, y compris Pierre, collectivement. C'est que, tout en faisant partie de la construction, il est le fondement. Si tous sont porte (Apoc., XXI, 13 et 21), lui a les clefs ; si tous sont fondation, lui est l'assise rocheuse ; si tous ont la garantie d'une prière du Christ, lui fait l'objet d'une prière qui rend sa foi capable d'affermir les autres. Il a ce qu'ont les autres, il l'a avec eux et eux l'ont avec lui, mais il l'a de façon *principale,* non pas seulement chronologiquement, mais hiérarchiquement première.

Rien ne semble plus significatif à cet égard que les affirmations du Nouveau Testament concernant le témoignage apostolique par excellence, celui sur la résurrection du Christ, tel que nombre d'exégètes récents les expliquent [1]. Il s'agit principalement de I Cor., XV, 3-8, et surtout v. 5 : « Il est apparu à Céphas, et ensuite aux Douze ». Ces exégètes que nous avons cités donnent à cet *ensuite* un sens fort, que justifie l'ordre, de toute évidence hiérarchique, dans lequel Paul énumère la série des apparitions. Celle qui a été

1. Ainsi F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe Harnack*, Tubingue, 1921, p. 168 en note ; E. SEEBERG, *Wer war Petrus ?*, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 52 (1934), p. 571-584 ; M. DIECK, *Wer war Petrus ?*, ibid., 56, (1937), p. 338-342 ; Eth. STAUFFER, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primates Petri*, ibid., 62 (1943/44), p. 3-34. — Déjà A. LOISY, *Évangiles synoptiques*, t. II, 8 et 14 ; V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, p. 152, etc.

faite à Pierre est, au sens fort du mot, principale, mais elle admet qu'ensuite une apparition semblable ait été faite aux Douze, c'est-à-dire au collège apostolique comme tel, Pierre y compris. Cette interprétation est corroborée par saint Luc, ecclésiologiquement si proche de saint Paul, dans son récit des événements du soir de Pâques : la conviction des apôtres a changé depuis que, au matin du même jour, ils regardaient le récit des femmes myrrhophores comme un vain racontage (Luc, XXIV, 11) : quand les deux disciples reviennent d'Emmaüs à Jérusalem, les mêmes Onze et leurs compagnons leur disent : « Le Seigneur est vraiment ressuscité et il est apparu à Simon » (Luc, XXIV, 34). Ces textes, d'ailleurs, nous engagent dans une autre considération, intéressante pour notre sujet. Le récit évangélique nous montre une première apparition aux saintes femmes : ce sont, en quelque sorte, les laïcs qui, les premiers, vont au tombeau, constatent qu'il est vide et, avec Madeleine, voient Jésus ressuscité. A jamais, cet honneur leur appartient, nous envions leur bienheureuse ferveur. Pourtant, leur attestation est comme dépouvue de portée proprement ecclésiale, de valeur structurante pour le témoignage apostolique sur lequel se basera la foi ; elle se situe, en quelque sorte, dans l'ordre de la ferveur personnelle ; son rôle a été d'alerter Pierre : on dirait, si l'on osait, de mettre en mouvement la hiérarchie... Il en sera un peu de même encore, un peu plus tard, au cours de la pêche sur le lac de Tibériade — épisode où plusieurs exégètes voient une réalisation de ce qui est annoncé dans Marc, XVI, 7. Jean, plus vif quant aux intuitions du cœur, reconnaît Jésus le premier, mais il s'adresse à Pierre, et c'est à celui-ci, dès lors, que revient l'initiative et que va être adressé le triple : Pais mes brebis. N'est-il pas clair — et d'autres épisodes encore suivent le même rythme, ont le même sens — que, dans l'Église, tous les membres sont actifs, et qu'ils sont actifs ensemble, mais pas au même plan ni de la même manière ? Tous exer-

cent les actes de la vie, mais l'activité de quelques-uns est seule structurante pour l'Église, à laquelle elle donne ses assises et sa règle. A l'intérieur même du corps apostolique, Pierre a reçu d'abord seul et de façon spéciale ce qui est donné ensuite aux autres. Son témoignage ne vaut pas par (en vertu de) le témoignage des Onze ; mais il n'est pas séparé de celui-ci et se présente expressément, quand Pierre le délivre, comme étant aussi le leur [1].

Les Actes nous montrent moins l'institution de l'Église par le Christ que l'exercice de sa vie par la force, tout fraîchement jaillissante, du Saint-Esprit. Aussi est-il normal que, sans rien diminuer du principe hiérarchique, ils manifestent surtout le principe communautaire. C'est un fait qui frappe vivement lorsque, poursuivant une étude des textes du Nouveau Testament concernant Pierre, on passe des Évangiles aux Actes : l'aspect hiérarchique de la primauté de Pierre est dans ces derniers, moins fortement marqué que dans les Évangiles, et, en somme, moins mis en relief que l'aspect communautaire du régime concret de l'Église. Non seulement il est facile de relever, dans les Actes, bien des textes où Pierre semble ne pas se distinguer des autres [2], mais on y trouve très marqué ce que nous appel-

1. Cf. *Actes*, II, 32 ; III, 15 ; X, 40-41. *Comp.* IV, 33. — Dans l'iconographie ancienne représentant Jésus donnant la loi, on trouve parfois Pierre représenté seul, au lieu de tous les apôtres.

2. Pierre engage l'élection de Mathias, mais il ne le nomme pas et toute la communauté intervient dans la désignation du nouvel apôtre. Pierre est, avec Jean, envoyé par le collège apostolique groupé à Jérusalem (VIII, 14). Ce n'est pas lui, c'est l'Église de Jérusalem, qui envoie Barnabé à Antioche (IX, 22). Il doit s'expliquer devant « ceux de la circoncision » pour avoir fréquenté et admis Corneille (XI). Le conflit entre Paul et Barnabé d'un côté, les Judéens de l'autre, est porté, non devant Pierre, mais devant les apôtres et anciens de Jérusalem (XV). Autant de faits et de textes exploités par les non-catholiques contre la primauté de Pierre. Mais celle-ci est assez indiquée dans les Actes comme primauté de représentation et d'initiative. Quant à l'aspect administratif de l'autorité, il apparaît, dans les Actes, plutôt lié à Jérusalem et sans doute à son évêque,

lerons le principe collégial selon lequel les disciples agissent collectivement et ont conscience de former ensemble un unique principe d'action. Ceci est vrai du collège des apôtres proprement dit, comme on le voit dans plusieurs textes cités à la note précédente, et comme cela apparaît dès la Pentecôte, où le Saint-Esprit est donné à chacun des apôtres, mais quand ils sont tous rassemblés dans l'unanimité [1]. L'expression « les Douze » est elle-même une expression collégiale significative. Le collège des Douze est organisé au dedans de lui-même : Pierre y a reçu une vocation, une place de premier *dans l'ordre même de la fonction apostolique* et du rôle de celle-ci pour structurer l'Église. Mais ce principe hiérarchique s'allie à un principe de collégialité en vertu duquel chacun agit comme membre du collège, tous ayant part aux opérations de celui-ci : ce que nous retrouvons, chez un saint Cyprien et dans la vie de l'Église ancienne, dans le principe de l'épiscopat tenu et exercé *in solidum*.

Jacques : ce qui s'explique aisément mais nous engagerait dans un exposé qui dépasserait l'objet du présent travail. La plupart des faits évoqués supra se situeraient dans un tel exposé du rôle de Jérusalem.

1. Citons ici ces beaux passages de Möhler, si caractéristiques de toute sa conception de l'Église, elle-même d'aplomb sur la tradition ancienne : « Lorsqu'ils reçurent la force et la lumière d'en haut, les chefs et les membres de l'Église naissante n'étaient pas dispersés dans différents endroits, mais réunis dans un même lieu et dans un même cœur, ne formant qu'une assemblée de frères ; il leur avait même été formellement ordonné d'attendre le Paraclet à Jérusalem... Ainsi chaque disciple ne fut rempli des dons d'en haut que parce qu'il formait une unité morale avec tous les disciples... L'infaillibilité n'appartient à aucun individu considéré comme tel. Partie d'un tout organique le fidèle n'est à l'abri du mensonge qu'en pensant et voulant dans l'esprit et dans le cœur de tous... » (*Symbolique*, § 37. Trad. LACHAT, t. II, p. 9-11). — « C'est immédiatement après le temps de saint Cyprien, où l'unité de l'Église s'affirma avec le plus de vigueur, que la divinité du Christ fut reconnue de la manière la plus formelle, et cela au concile de Nicée, où, pour la première fois, tous les chrétiens étaient visiblement réunis en la personne des représentants de leur amour. C'est alors qu'ils furent capables de reconnaître le Christ dans toute sa grandeur » (*L'unité dans l'Église...* § 63. Trad. DE LILIENFELD. Paris, 1938, p. 205-206). Cf. aussi *L'unité...* § 10 (p. 28), etc.

Le principe de collégialité joue proprement à l'intérieur de l'ordre hiérarchique, mais il se retrouve, comme principe communautaire, au plan de l'Église entière. Les Actes aiment nous montrer celle-ci assemblée, unanime, activement consentante à ce qui se fait [1] ; ils appellent volontiers les membres de l'Église « les frères » [2] : dans ces textes ces « frères » sont distingués des parties hiérarchiques de l'Église, apôtres et anciens, mais cette distinction n'empêche pas une association entre les apôtres (ou l'évêque), les anciens et l'Église ou les frères, selon un régime dont, sans doute, le judaïsme avait tracé une première esquisse [3]. Aussi a-t-on noté souvent, et pas seulement du côté anglican ou protestant, que le régime de l'Église ancienne comporte un aspect monarchique, dans l'autorité des apôtres, des hommes apostoliques ou des épiscopes, un aspect aristocratique, dans le rôle des anciens et des conseils, un aspect populaire, dans la part que tous les fidèles prennent dans les assemblées. Opposer ces différents aspects, ou même les séparer, ériger l'un ou l'autre d'entre eux en principe de la constitution de l'Église, comme l'ont fait diverses hérésies ; constituer ainsi un épiscopalisme, un presbytérianisme, un congrégationalisme, c'est évidemment méconnaître la réalité organique et vivante de l'Église totale. Dans celle-ci, le principe hiérarchique, déterminant pour structurer, compose, dans l'exercice concret de la vie, avec le principe communautaire, qui veut que tous soient associés, selon l'ordre, à une œuvre qui est celle, non des hiérarques, mais de l'Église. C'est pourquoi dans les écrits des Pères apostoliques, on passe si facilement et si souvent d'affirmations hiérarchiques extraordinairement fortes à des affirmations communautaires,

1. Cf. par ex. *Act.*, I, 15 ; II, 1, 44 (expression typique : ἐπὶ τὸ αὐτό), 46 ; VI, 5 ; XI, 22 ; XV.
2. IX, 30 ; XI, 1 ; XV, 7, 23, 33.
3. Voir, par exemple, *Act.*, XI, 1, 22 ; XV, 2, 4, 22, 33 ; XXI, 18 s.

et inversement [1]. Ces écrits eux-mêmes sont tout ensemble et inséparablement des écrits de chefs et des écrits de communautés. Ils reflètent un régime où les deux principes s'harmonisent.

En sorte que, comme on le verra mieux encore par ce qui suit, nous croyons profondément vraie et catholique, si on l'entend bien, l'idée de *sobornost'*. Nous citions plus haut des auteurs orthodoxes déclarant ce mot intraduisible. A coup sûr, nous préférerions, pour notre part, ne pas le traduire, plutôt que de parler de « conciliarité », sous prétexte que *sobor*, en russe, signifie concile, en même temps que cathédrale. Cette traduction, favorisée par l'usage polémique et par la systématisation de l'idée de *sobornost'*, nous paraît assez mauvaise, car elle détermine et rétrécit la notion dans un sens excessivement particulier et systématique. Mais on peut trouver autre chose. *Sobor* vient du verbe *sobirat'* ou *sobrat'* (perfectif), qui signifie cueillir, recueillir, colliger : bref, très exactement ce que la tradition canonique et théologique occidentale a mis sous les mots *colligere, collegium*. Il ne faut pas hésiter à traduire *sobornost'* par « collégialité » ou « principe collégial » ; cela englobe conciliarité, le « principe synodal », mais davantage encore. Cela exprime ou connote tout ce que notre tradition canonique, théologique, voire sociale et politique, mettait sous le beau nom de *collegium*, avec ses équivalents ou apparentés : *collectio, congregatio, coetus, universitas, communio, communi-*

1. Ignace d'Antioche joint ainsi le principe hiérarchique et le principe communautaire (*Magn.*, VI et VII ; *Smyrn.*, VIII), mais il insiste davantage sur le principe hiérarchique comme condition même de la communauté (cf. *Magn.*, III ; XIII ; *Trall.*, II-III, 1 ; *Philad.*, suscr. et IV). Plutôt que de montrer le principe s'adjoignant tout un corps pour y trouver son plérôme, il préfère montrer que le corps n'est rien sans son principe, tout comme le Seigneur n'a rien fait sans le Père (cf. *Magn.*, VII, 1 et *comp. Eph.*, III, 2 et IV ; XX, 2). — Pour Clément, voir en particulier *Cor.*, XLIV et LXIII (principe hiérarchique) et XXXIV, 7 ; XXXVII, 5 (communauté). — Voir aussi J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives...* (*Unam Sanctam*, 21). Paris, 1951.

tas, *societas*, *corpus*, corporation, voire finalement *ecclesia*. Sur tout ce que peuvent représenter ces mots, non tant comme institutions juridiques que comme idéologie, régime concret d'existence commune, nous n'avons malheureusement aucune étude satisfaisante : seulement des vues fragmentaires ou des suggestions. Il nous faudrait une monographie d'ensemble sur le sens communautaire et le principe collégial dans la tradition canonique, théologique, sociale et politique de l'Occident, depuis l'époque anténicéenne jusque, mettons, 1789. On y verrait que toutes les expressions citées recouvraient l'idée d'une relation de plusieurs personnes à un même principe de vie, à une même œuvre, relation par laquelle ces personnes s'associaient de telle sorte qu'elles avaient toutes et chacune leur part dans l'œuvre, chacune selon son rang et ses ressources, et devenaient véritablement nécessaires l'une à l'autre, liées l'une à l'autre, formant ensemble une véritable unité transpersonnelle. Disant cela, évoquant le sens corporatif ancien, nous ne prétendons nullement poser une équivalence rigoureuse entre celui-ci et la *sobornost'*, mais seulement justifier la traduction que nous proposons. De toute évidence, sous les mots « collégialité » et « principe collégial » ou communautaire, il faudrait mettre le contenu propre, aussi intégral que possible, de leur application à l'ecclésiologie : communion, unanimité, existence chrétienne dans la communion et l'unanimité, bref tout ce que nous essayons de saisir et de mettre au point en cette étude : ce dont, après l'avoir saisi comme fait dans la vie de l'Église apostolique, il faut essayer de donner une explication de fond.

Celle-ci ne doit pas être cherchée moins haut qu'en Dieu lui-même et dans l'économie de son propos de grâce. Les deux ordres de mystère, celui du mystère nécessaire et éternel de Dieu, celui du mystère libre de l'économie, l'un fondé dans l'autre, l'imitant et le révélant, présentent en effet la même structure, celle d'un principe d'existence

donné d'en haut, donc hiérarchique, s'associant un autre, un semblable, et formant avec lui un tout complet, une communion. Que la sainte Trinité, la sainte unité du Père — le Principe —, du Fils et du Saint-Esprit, soit sublimement cela, il est facile de l'entendre. Dom Gréa parle à son sujet, d'une sorte de concélébration... [1] Telle est aussi la loi de toute l'économie. L'homme est dit, dans la Genèse, avoir été fait à l'image de Dieu. La femme, à son tour, est faite à l'image de l'homme, puisqu'elle est tout à la fois dépendante de lui, tirée de lui, et posée comme son vis-à-vis, son semblable et son aide. L'un et l'autre sont destinés à former une communauté de vie et finalement une seule chair, bien qu'ils demeurent deux personnes. Plus tard, saint Paul reprendra ces données dans sa théologie des rapports de l'homme et de la femme, posant entre eux un rapport analogue à celui qui existe entre Dieu et l'homme : I Cor., XI, 3 et 7-8. Il ira même plus loin et fera, de la relation existant entre la femme et l'homme, le type de celle qu'il y a entre l'Église et le Christ : *ibid.* et Éphes., V, 21-33. Toute une doctrine très profonde est engagée là, liée à la révélation de celle du corps communionnel (« mystique ») du Christ [2]. Nous y voyons s'appliquer à l'Église la loi, si l'on ose dire, de l'économie divine qui unit à un principe d'autorité ou de hiérarchie un principe d'aide et de plénitude ; qui donne au Principe, à la Source, la joie, non seulement de communiquer, mais de communier, de poser un semblable à soi qui soit un vis-à-vis, un aide ; avec lequel s'établissent un dialogue, une coopération, donc un partage et finalement, une communion. Tout vient du Principe, mais, dans l'économie de grâce, tout n'est pas épuisé par lui : il doit se plénifier par l'association et l'apport d'une réalité, en quelque sorte, femelle, qu'il

1. *De l'Église et de sa divine constitution*, liv. I, ch. 8, § 4.
2. On aura profit à lire à ce sujet Cl. CHAVASSE, *The Bride of Christ*... Londres, s. d. (1940).

déterminera et fécondera mais en laquelle et par laquelle seulement il accomplira sa plénitude : ainsi non seulement l'homme et la femme, mais la grâce de Dieu et la liberté de l'homme, le Christ et l'Église, puis, dans celle-ci, la hiérarchie apostolique et les ministres inférieurs, le clergé et le peuple fidèle. — N'est-il pas significatif que, si souvent, à notre époque où l'on redécouvre le rôle actif des laïcs, on exprime spontanément le rapport laïcat-sacerdoce par le mot « couple » ? [1]

Nous tenons donc, rattachée à la loi même que la sainte Écriture nous montre être celle de l'œuvre de Dieu, une analogie ou une expression de ce que la même sainte Écriture nous a montré être le régime concret de l'Église. La hiérarchie et le peuple fidèle sont comme le chef de famille et la femme — ou les enfants... — à l'intérieur de la communauté familiale. « Le chef de la femme, c'est l'homme... Il est l'image de la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme » (I Cor., XI, 3, 7) ; mais la femme dirige l'homme aussi et, à sa manière, intervient dans ses décisions : sa pensée est présente et active en l'homme par l'amour qui les unit, le dialogue où les engage leur vis-à-vis, la coopération et l'aide que la femme apporte à l'homme ; la pensée et la décision de celui-ci sont pleines de l'âme de l'épouse. Aussi saint Paul, qui a écrit, sur ce sujet, des textes aux arêtes si dures, ajoute-t-il : « Toutefois, ni la femme n'est sans l'homme, ni l'homme sans la femme, dans le Seigneur. Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme aussi naît de la femme, et tout vient de Dieu » (v. 11-12) : le plan total de Dieu ne s'épuise pas dans le seul principe hiérarchique, il comporte la complémentarité et la réciprocité d'un régime communautaire, et la plénitude vient du concours des deux. On sait comment, pour ce qui est du rapport entre le Christ et l'Église, saint Paul exprime

1. Cf. par ex., L. RÉTIF, dans *Masses ouvrières*, févr. 1951, p. 70.

ce rapport réciproque par le mot *plérôme*. Nous nous rappellerons que saint Jean Chrysostome applique la même expression au rapport que le peuple fidèle entretient avec l'évêque [1] ; il n'est pas douteux que saint Ignace d'Antioche ou saint Cyprien eussent admis cette expression. Le principe se plénifie dans l'organisme vivant auquel il se communique.

« L'Esprit-Saint confère à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite de savoir comment il faut que ceux qui sont à la tête de l'Église enseignent et gardent tout » : cet énoncé n'est pas de quelque écrivain slavophile, mais de saint Hippolyte [2]. Il paraîtra peut-être à quelques-uns hardi, voire dangereux : il exprime pourtant un aspect réel de la tradition et de la pratique de l'Église : le maître d'Hippolyte, saint Irénée, n'avait-il pas écrit, de l'Église romaine elle-même (si tel est, comme il est permis de le croire, le sens de ce texte discuté) : « C'est vers cette Église, en raison de sa supériorité d'origine, que toute Église, c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout, doit venir : elle en qui toujours la tradition qui vient des apôtres a été conservée par ceux qui viennent de partout » [3].

Nous retiendrons deux exemples majeurs pris, l'un de l'époque de la crise arienne (IVe s.), où le magistère central de l'Église était peu actif — certains en ont tiré une objection contre l'infaillibilité pontificale —, l'autre du siècle qui vient de s'écouler, où le magistère suprême de l'Église s'est affirmé, dogmatiquement et pratiquement, d'une manière aussi active qu'éclatante [4].

1. *In Philip.*, c. 1, hom. 3, n. 4 (*P. G.*, 62, 204).

2. *Tradition apostolique*, c. 1 (trad. B. Botte, p. 26).

3. *Adv. Haer.*, III, 3, 2 (P. G., 7, 849). On sait que le *ab his qui sunt undique* a été, ces derniers temps, interprété autrement : « plutôt que chez ceux qui sont de partout » (Jacquin) ; « par tous les catholiques » (P. Galtier).

4. La question de la coopération des fidèles à la conservation et surtout au développement du dogme a été touchée rapidement, mais d'une façon très positive, outre dans les études de Newman, Scheeben (*Dogm.*, n. 168 s.),

Le premier exemple a été longuement développé par Newman dans un article qui suscita, à l'époque, presque du scandale [1]. De fait, la présentation de Newman pourrait tromper : elle pourrait faire prendre pour l'histoire complète de la crise ce qui est simplement la mise en valeur d'un aspect, grâce à une collection de textes relatifs à cet aspect, émanant d'ailleurs souvent d'historiens laïcs, favorables aux laïcs, comme Socrate et Sozomène. Il reste que cet aspect, s'il n'est pas le seul à envisager, a été réel et est reconnu franchement par d'autres excellents historiens catholiques [2]. Incontestablement le peuple fidèle a, dans toute la première moitié du IVe siècle, résisté à l'arianisme et à ses sous-produits, hérésie d'intellectuels souvent accueillie par les évêques eux-mêmes, soit qu'ils fussent aussi théologiens, soit qu'ils suivissent les goûts du pouvoir impérial. Le même peuple chrétien sut aussi, alors, garder sa fidélité aux évêques persécutés : ainsi fit le peuple de Rome à l'égard du pape Libère emmené captif par l'empereur Constance, tout comme, naguère, il avait gardé sa fidélité à Corneille contre Novatien.

Le catholicisme a été caractérisé, pendant le dernier siècle, entre autres choses, d'un côté par un grand dévelop-

Martimort, etc., citées ailleurs, par exemple dans : K. ADAM, *Le vrai visage du Catholicisme*, p. 175 s. ; J. LECLERCQ, *La vie du Christ dans son Église* (*Unam Sanctam*, 12), 1re partie, ch. 8 ; J. LEVIE, *Sous les yeux de l'incroyant*. Paris, 1944, p. 240 s. ; P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*. Paris, 1947, p. 247 s. ; etc.

1. *On Consulting the Faithful on Matters of Faith*, dans *The Rambler*, juillet 1859, p. 198-230.

2. Cf. par ex. J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Rev. d'Hist. ecclés.*, 19 (1923), p. 481-506 et 20 (1924), p. 5-37. On voit, jusque dans le titre de cette intéressante étude, que le P. L. établit la coupure, non entre les fidèles et la hiérarchie, comme l'a fait excessivement Newman, mais entre la foi du peuple et les spéculations hasardées des théologiens. On ne peut tout de même oublier le mot de saint Hilaire, qui est celui d'un témoin : « Sanctiores sunt aures plebis quam corda sacerdotum ». *Contra Arianos*, ou *C. Auxentium*, n. 6 (P. L., 10, 613).

pement de la piété et de la doctrine mariales (dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption), d'un autre côté par un développement nouveau du magistère romain : non seulement dans la doctrine (dogme de l'infaillibilité pontificale), mais dans l'exercice de ce magistère qui, depuis Grégoire XVI et Pie IX, a pris la forme, non plus seulement d'interventions, surtout condamnatrices, dans les moments de crise, mais d'un endoctrinement positif et régulier de la Chrétienté par des encycliques, des discours, etc. : ceci afin d'accompagner comme au jour le jour le mouvement des questions ou des idées et ainsi, de l'éclairer. Il semblerait que les nouvelles formes prises par le magistère central et suprême de l'Église dussent exclure un rôle positif du peuple fidèle : n'a-t-on pas souvent exprimé la crainte qu'elles rendissent inutile et vain le magistère des évêques eux-mêmes ? Or il n'en a rien été, et le siècle qui vient de s'écouler manifeste, sur les points mêmes où le magistère papal s'est particulièrement exercé, le rôle toujours actif et la coopération des fidèles. Quant aux actes du magistère ordinaire, celui des encycliques, sait-on, pour prendre l'exemple topique des grandes encycliques sociales, que l'intervention doctrinale de Léon XIII avec *Rerum novarum* (1891) a été préparée par le travail d'équipes laïques, en particulier de l'Union de Fribourg ? [1] ; et n'est-il pas normal que, dans l'Église, le laïcat exerce, très spécialement à l'égard des problèmes sociaux, « une fonction préparatoire et complémentaire de celle de la hiérarchie » [2] ?

Quant aux actes proprement dogmatiques que représentent les deux « définitions », comme dogme de foi, de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge

1. Sur ce point cf. la *Vie de Mgr Mermillod* par Dom MASSARD ; G. DE REYNOLD, *Catholicisme et vie internationale*. Fribourg, 1924 ; E. K. WINTER, *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*.

2. J. CARYL et V. PORTIER, *La mission des laïcs dans l'Église*. Lyon, 1949, p. 179.

Marie, ils manifestent remarquablement la part que prennent les fidèles à l'élaboration même du dogme. On a remarqué bien souvent que l'extraordinaire développement de la doctrine mariale a été porté, parfois contre la résistance des théologiens (cas de l'Immaculée Conception), par la foi et la dévotion du peuple fidèle, admises et encouragées par les évêques. De fait, c'est à cette foi de l'Église, qui est tout ensemble celle des pasteurs et des fidèles, que la bulle *Munificentissimus Dominus* fait appel pour fonder la qualité dogmatique de l'Assomption : nous allons y revenir. Finalement, c'est à la suite d'une consultation de toute l'Église et d'une manifestation de la croyance de celle-ci, que le pape a procédé à la définition solennelle de l'un et de l'autre dogme. Il n'a pas réuni un concile, mais il a tenu, comme on l'a dit, un véritable « concile par écrit », sollicitant l'avis de tous les évêques et, très expressément, par eux, des fidèles : sur l'Immaculée Conception, par l'encyclique *Ubi primum* du 2 février 1849, sur l'Assomption par la lettre *Deiparae Virginis* du 1er mai 1946, où l'on retrouve comme un écho du vocabulaire ancien, celui de saint Cyprien par exemple : « *cum clero et populo vestro* »... En sorte qu'il s'est constitué une sorte de jurisprudence de l'exercice par le pape de son privilège d'infaillibilité, jurisprudence prévue, d'ailleurs, par le concile du Vatican [1]

1. « Romani Pontifices... nunc convocatis œcumenicis conciliis, aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares... » Const. *de Ecclesia*, c. 4 (Denzinger, 1836). Mgr GASSER, secrétaire et rapporteur de la Députation de la foi, commentait ainsi ce texte rédigé par ladite Députation : « Ut sic satisfiat tum iis qui putant cooperationem Ecclesiae omnino excludi... » (Mansi, 52, 1220 s.). Sur le « concile par écrit » qui a préparé le dogme de 1854, cf. X. LE BACHELET, art. *Immaculée Conception*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. VII, A, col. 1197 s.

On pourrait citer bien d'autres cas de consultation des évêques dispersés, avant d'arrêter et de rendre publique par le pape une décision grave : saint Léon en vue de l'acceptation définitive du concile de Chalcédoine ; Hormisdas voulant mettre fin au schisme d'Acace (cf. L. DUCHESNE, *L'Église du VIe siècle*, p. 49 s.) ; tout près de nous Benoît XV, avant la

et qui doit être prise en considération dans une théologie s'appliquant à interpréter correctement le dogme promulgué au concile. L'infaillibilité pontificale, on le sait, n'est pas le résultat d'une *révélation*, mais seulement d'une *assistance* grâce à laquelle, dans l'acte où, engageant son autorité de pasteur et docteur suprême, le pape dirime de façon définitive une question de foi ou de mœurs, il est préservé de se tromper et de tromper l'Église. Mais il n'est assisté ainsi que pour définir *la foi de l'Église* [1]. Cette foi, le pape doit s'appliquer à la connaître, en mettant en œuvre les moyens d'investigation appropriés. Quant à elle, elle vit plus ou moins obscurément dans l'Église avant d'être amenée au grand jour d'une définition dogmatique.

On parle à ce sujet de *sensus* ou *consensus fidelium, sensus Ecclesiae, sensus catholicus, sensus fidei* ; ou encore, comme fait la bulle du 1er novembre 1950, de *christiani populi fides, communis Ecclesiae fides*. Ces expressions ne sont pas exactement équivalentes ; elles relèvent, non seulement de moments historiques différents, mais de points de vue différents [2]. Elles supposent pourtant un fond com-

promulgation du nouveau Code de Droit canonique... Autant d'exercices du principe collégial... Sans doute ne sait-on pas assez combien Rome, sous des apparences peut-être autocratiques, pratique un régime de consultations, de conseils, bref, un régime synodal : cf. à ce sujet M. JUGIE, *Le schisme byzantin*. Paris, 1941, p. 50, n. 2.

1. « In ordine logico, dependere quodammodo magisterium a fide Ecclesiae (non enim definitur nisi quod est aliquo modo in fide Ecclesiae) » J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione*. Paris, 1905, p. 97. — « Point de magistère infaillible qui ne traduise la foi de l'Église universelle... » Card. VAN ROEY, Lettre pastorale sur la défin. de l'Assomption, 21 nov. 1950 (*Collect. Mechlin.*, p. 141).

On voit combien reste en dehors du vrai sens des choses l'objection souvent formulée et reprise encore, avec une pauvre pointe d'ironie, à propos de la définition de l'Assomption, sur le pape infaillible, si peu sûr de la doctrine qu'il demande l'avis de ceux qu'il doit enseigner.

2. *Sensus fidei* appartient plutôt à la grande scolastique du XIIIe siècle et relève d'une analyse des puissances de la foi dans le sujet religieux ; *sensus Ecclesiae, sensus fidelium* appartient aux théologiens de la seconde

mun, qui peut se formuler ainsi : il y a un don de Dieu (du Saint-Esprit), qui concerne la double réalité objective et subjective de la foi (*fides quae creditur, fides qua creditur)*, qui est fait tout ensemble à la hiérarchie et à tout le corps des fidèles (cf. *infra*, § 4) et qui assure à l'Église une foi indéfectible. Ce don concerne, disons-nous, la réalité objective de la foi, c'est-à-dire le dépôt de notions *et de réalités* qui constitue la tradition (« *id quod traditur Ecclesiae* ; *id quod tradit Ecclesia* ») ; et il concerne corrélativement la réalité subjective de la foi, c'est-à-dire la grâce de la foi dans le fidèle, ou le sujet religieux, la puissance quasi-instinctive qu'a la foi d'adhérer à son objet, de le percevoir, de le discerner ; ceci, au moins, dans certaines limites, comme nous le préciserons plus loin. Cet aspect subjectif de la grâce de la foi a été plus spécialement envisagé par les grands scolastiques du XIIIe siècle [1]. Mais l'ensemble de ce que nous venons d'analyser rapidement et qu'on peut appeler

moitié du XVIe s. et relève d'une étude de critériologie doctrinale ; *christiani populi fides* désigne plutôt le trésor objectif de la foi gardé dans l'Église par la grâce du Saint-Esprit...

Voir quelques indications, trop brèves à notre gré, dans M. D. Koster, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*... Heidelberg, 1950, p. 68 s.

1. Saint Thomas d'Aquin en particulier (et avant lui Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand). Sur la pensée de saint Thomas et son évolution, cf. outre Koster cité n. précéd., G. H. Joyce, *La foi qui discerne d'après saint Thomas*, dans *Rech. Sc. relig.*, 6 (1916), p. 433-455, avec une note de S. Harent, *ibid.*, p. 455-467 ; J. de Guibert, *Pour une étude méthodique des « loca parallela » de saint Thomas*, dans *Bull. Littér. ecclés.*, 1914, p. 458-476 (p. 472-475) ; id., *A propos des textes de saint Thomas sur la foi qui discerne*, dans *Rech. Sc. relig.*, 9 (1919), p. 30-44. — Cette doctrine de la puissance de l'habitus de foi à l'égard de son objet permet de situer et de construire, en théologie systématique, les affirmations des textes bibliques cités dans l'article précédent. On peut noter que saint Thomas a évolué dans le sens de moins donner de puissances de discernement à la foi elle-même, et d'attribuer davantage cet effet à l'opération du Saint-Esprit (dons). Saint Thomas envisage aussi, bien que non sous cette catégorie, le *sensus fidei* en son état ecclésial : cf. M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk*, p. 168 s.

l'infaillibilité de la foi de l'Église, est une affirmation traditionnelle universelle. Elle se trouve chez les Pères, qui arguent très souvent de cette foi de l'Église comme d'une donnée impossible à récuser [1]. Elle se trouve chez les auteurs de la seconde moitié du XVIe siècle qui ont introduit, parmi les « lieux théologiques », c'est-à-dire parmi les critères de la pensée chrétienne, « l'Église catholique » ou « le sens des fidèles » [2]. Elle se trouve enfin dans les principes généraux de l'ecclésiologie, à telle enseigne que, au moins au plan d'une affirmation générale antérieure à certaines précisions, les théologiens orthodoxes et les théologiens anglicans de la nuance anglo-catholique sont ici d'accord avec nous.

On se gardera de trop attribuer au *sensus fidelium* : non seulement au regard des prérogatives de la hiérarchie (le § 4 apportera bientôt de nouvelles précisions à ce sujet), mais en soi. L'histoire nous renseigne aussi sur les faiblesses de la foi dans de larges portions du peuple chrétien : cas de l'Orient du VIIe siècle en face de l'Islam, des chrétientés d'Angleterre ou des pays scandinaves en présence de la Réforme ; engoûments douteux et dévotions aberrantes, etc. Le traité des Critères théologiques s'efforce de déterminer certaines limites, certaines règles ou conditions à l'intérieur desquelles joue ou ne joue pas certainement l'infaillibilité du *sensus fidelium*, tout comme il tente de le faire au sujet des Pères qui, eux aussi, se sont parfois trompés. L'Église croyante et aimante, c'est-à-dire le corps des fidèles, est infaillible dans la possession vivante de sa foi, non dans un acte ou un jugement particulier. Son infaillibilité, comme nous allons le voir, ne se réduit pas à se tourner docilement

1. On trouvera les principaux textes sur le *sensus fidelium* chez les Pères, dans FRANZELIN, *De Traditione*, th. XI et XII, et MAZZELLA, *De relig. et Ecclesia*, p. 304-306.

2. Ce point n'a pas encore suscité la monographie qu'il mériterait. Les auteurs en cause sont principalement M. CANO (*De locis theol.*, lib. 4), S. ROBERT BELLARMIN (*De Eccl. militante*, lib. 3, c. 14, n. 4 et c. 16), SUAREZ (*De fide*, disp. 5, sect. 6 ; éd. Vivès, t. XII, p. 154 s.).

vers la hiérarchie, bref à un acte moral de docilité ou d'obéissance, mais elle est de nature morale et vitale, liée à la vie sainte ; elle demande une précision du côté des objets. Par là, elle a un ordre à la hiérarchie apostolique, gardienne de la tradition en sa réalité et en ses formules. La « droite orientation », comme dit Mgr Journet, des fidèles à la foi ne comporte pas seulement une sorte d'instinct intérieur, de « témoignage intérieur du Saint-Esprit », mais un instinct de soumission aux organes privilégiés de la tradition reçue du Christ et des apôtres. Il ne faut pas oublier que, chez un saint Ignace d'Antioche comme, finalement, chez saint Paul, l'unité de pensée de tout le corps vient de la conformité à l'évêque (cf. IGNACE, Éph., III, 2 et IV). Sans doute faudrait-il ici, une fois de plus, chercher les principes derniers de l'ecclésiologie dans la théologie de la mission du Christ, de celle du Saint-Esprit, de leur dualité et de leur unité. On voit comment le *sensus fidelium* ou *sensus catholicus*, s'il est bien ce que nous avons dit, à savoir une puissance d'adhésion et de discernement dans le corps des fidèles, est aussi et conjointement un sens de l'unité et de la communion qui comporte à titre essentiel une inclination obéissante à l'égard de l'autorité apostolique vivant dans le corps des évêques. Telle est la règle du « *bene sentire in Ecclesia* », selon la formule de saint Ignace de Loyola [1].

4. Nous sommes amenés ainsi à mieux préciser le plan et la situation respectifs de l'infaillibilité du corps des fidèles et de celle du corps des pasteurs.

Ni de près ni de loin, nous ne prendrons pour formule celle qu'a censurée le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 : « Dans la définition des vérités, l'Église enseignante et l'Église enseignée collaborent de telle sorte que l'Église enseignante ait pour unique tâche de sanctionner les opinions

1. Sur laquelle cf. *Vraie et fausse réforme*, p. 273-274.

communes de l'Église enseignée »[1]. Mais nous ne pouvons reconnaître comme traduisant exactement, pleinement, ces données de la tradition et la doctrine la plus autorisée, la théologie pour laquelle le corps des fidèles n'a d'autre titre d'infaillibilité que « d'écouter comme il faut le magistère »[2]. N'est-ce pas cette notion étroite que Tyrrell croyait devoir combattre en tenant la position *contraire*, fausse elle aussi, et davantage encore (cf. *supra*, p. 294) ? Mais il existe, en théologie catholique, une position plus large et prise de plus loin, qui a pour elle, outre sa valeur intrinsèque, de sérieuses références[3].

1. Denzinger, 2006. — D'après Loisy (*Mémoires*, t. II, p. 548), serait visé le *Discours sur la méthode de la théologie*, de Mgr Mignot. De telles identifications sont toujours problématiques.

2. Cette formule est de A. A. Goupil, *La règle de foi*, n. 17, 2e éd. Paris, 1941, p. 48. (« L'infaillibilité passive des fidèles consiste donc à écouter comme il faut le magistère »), mais la position ainsi exprimée se rencontre fréquemment. Citons par exemple, un peu au hasard : Mgr Caixal y Estrade, au concile du Vatican, disc. du 28 juin 1870 (Mansi, 52, 914 C) ; A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église*, Paris, 1887, p. 109 ; L. Choupin, *Valeur des décisions... du Saint-Siège*. Paris, 2e éd., 1913, p. 3-4 ; J. de Guibert, *De Christi Ecclesia*. Rome, 2e éd., 1928, n. 321 ; M. Jugie, *Theol. dogm. christian. Oriental.*, t. IV, p. 484 (qui présente cette position comme commune en théologie catholique) ; H. Van Laak, *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu*. Rome, 1933, p. 59.

3. Voici les principales : Dom Maur Cappellari (Grégoire XVI), *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, ch. 26, surtout n. 2 ; Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la foi au concile du Vatican, répondant à Mgr Caixal y Estrade (Mansi, 52, 1216) ; M. J. Scheeben, *Dogmatique*, les très remarquables §§ 11-14, passim (par ex. § 13, n. 181 : « L'infaillibilité n'est pas tellement propre au corps enseignant qu'elle ne paraisse plus dans le corps des fidèles que comme un bien emprunté, dérivé, indirect ; on peut même dire, en un certain sens, qu'elle appartient au corps des fidèles aussi directement, plus directement même qu'au corps enseignant ». Trad. Bélet, t. I, p. 147) ; J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*. Paris, 1905, n. 84.

La position des grands docteurs médiévaux est aussi en ce sens. Cf. par ex., pour saint Thomas, M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk*. Ratisbonne, 1903, p. 169 s. ; pour saint Albert, W. Scherer, *Des sel. Albertus Magnus Lehre von der Kirche*. Fribourg en B., 1928, ch. 5. L'exposé de H. Berresheim sur la pensée de saint Bonaventure (*Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*... Bonn, 1939, p. 225 s.) nous laisse insatisfait.

La première position est trop étroite parce que, dominée par la discussion d'un moment, elle ne pense la question qu'au plan d'une opposition et d'un choix entre hiérarchie et peuple fidèle : alors que, s'il y a là deux pôles, ce sont deux pôles relatifs l'un à l'autre et surtout intégrés l'un et l'autre dans un organisme unique au sein duquel ils reçoivent chacun, d'un principe supérieur et unique, l'animation qu'appellent leur situation et leur rôle respectif. Cette position trop courte reflète assez bien le malheur d'une certaine ecclésiologie où Möhler voyait une séquelle de naturalisme : celle qui, ayant omis d'envisager l'action du Saint-Esprit, n'a plus laissé en présence, dans le champ de l'ecclésiologie, qu'une masse passive et un appareil de médiation, et n'a pensé qu'à faire régenter la masse par l'appareil. Les perspectives s'élargissent, par contre, quand on rattache expressément toute infaillibilité de l'Église à l'action du Saint-Esprit promis par Jésus pour faire vivre son Église dans la vérité : en vue de cela, chacun est animé en vue d'une infaillibilité finalement unique selon la position qu'il occupe dans le corps, et il reçoit ainsi, un peu comme les diverses puissances de l'homme reçoivent de son âme chacune sa part et son genre d'énergie, l'infaillibilité qui lui convient en fonction de l'infaillibilité de l'organisme total : le corps épiscopal, héritier du corps apostolique, est assisté du Saint-Esprit pour ne pas se tromper dans l'acte d'enseignement qui lui revient ; au milieu du collège qu'il forme, comme au milieu du collège apostolique, le successeur et héritier de Pierre, l'évêque de Rome, est assisté pour jouer le rôle de critère final d'unité et d'orthodoxie ; le peuple fidèle est assisté pour être peuple fidèle, c'est-à-dire pour adhérer à Dieu d'une foi vraiment vivante en lui mais dont, dans l'économie voulue par Dieu, les déterminations objectives lui sont apportées par l'apostolat hiérarchique [1]. Mais autre

1. Nous aboutirions donc à l'idée d'une infaillibilité se distribuant

chose est de dire : l'Église croyante et aimante n'est infaillible qu'en écoutant l'Église enseignante et en recevant par là communication de l'infaillibilité *de celle-ci* ; autre chose de dire : l'Église croyante et aimante est infaillible par l'animation qu'elle reçoit du Saint-Esprit en qualité d'Église croyante et aimante, qualité qui comporte une référence organique et une soumission au magistère. Dans le premier cas, le Saint-Esprit rend infaillible la hiérarchie qui, en s'assujettissant les fidèles, lui communique le bénéfice de *son* infaillibilité ; dans le second cas, le Saint-Esprit rend infaillible l'Église entière et comme telle et, en elle, chaque partie organique selon ce qu'elle est : le corps entier, pour croire et vivre, l'apostolat hiérarchique ou magistère pour transmettre au corps le dépôt apostolique et en déclarer le sens authentique. Nous avons déjà indiqué plus haut comment la hiérarchie apostolique peut être considérée selon les points de vue, comme appartenant à la cause génératrice de l'Église et donc antérieure à celle-ci, ou comme partie formelle (autorité) dans celle-ci. Ces points, comme tant d'autres, ne s'éclaireraient complètement qu'à l'intérieur d'un traité complet de l'Église.

On parle souvent, au sujet des fidèles, d'infaillibilité « passive », tandis qu'on parle, pour l'Église enseignante, d'infaillibilité active. Franzelin préférait parler d'infaillibilité *in credendo*, dans l'ordre du croire, et d'infaillibilité *in docendo*, dans l'activité d'enseignement — ce qui, après tout, est assez proche des expressions d'un Tertullien, déjà. On évite ainsi l'ambiguïté de l'adjectif *passive*, qui peut trop bien suggérer la position dont nous venons de faire la critique et suggérer, pour reprendre l'image de Grégoire XVI, la situation d'« un aveugle, marchant sans crainte tant

comme potentiellement sur trois sujets organiquement liés, ainsi que Scheeben nous semble l'avoir déjà admis et expliqué (*Dogmatique*, § 11, n. 151 s. ; § 12, n. 159 ; § 13, n. 181-182 ; § 14, n. 194) : l'évêque de Rome, le collège épiscopal, le corps des fidèles.

qu'il tient le bras de son guide, mais ne sachant jamais où il se trouve ni quelle terre foulent ses pieds » (*loc. cit. supra*). Encore cet aveugle marcherait-il !

Croire est sans doute d'abord écouter, mais c'est aussi adhérer de cœur et d'esprit, s'engager, penser et agir. Notre Seigneur a dit : « Celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein[1] ». « Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes » (Jean, XIV, 12). Et saint Paul : « Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce... Nous possédons la pensée du Christ » (1 Cor., II, 12, 16). En saint Jean, nous voyons que qui croit à la vie éternelle, a en soi le témoignage de Dieu, etc. (Jean, III, 15, 36 ; V, 24 ; VI, 47 ; 1 Jo., V, 10, etc.). Nous ne résumerons pas ici un traité de la foi chrétienne : ces quelques textes suffiront à nous rappeler combien la foi est, dans le fidèle, une réalité active et ceci, non pas seulement dans le domaine de la morale ou de la mystique, mais dans l'ordre de la pensée, puisque la foi elle-même est une chose à contenu intellectuel. L'apostolat hiérarchique témoigne, il impose avec autorité des formules qui ont un contenu et expriment vraiment l'adhésion de l'esprit, mais il propose ce contenu globalement ; il revient aux fidèles, dont les prêtres et les évêques font aussi partie comme personnes privées, de penser, de construire, de développer ce donné. L'autorité de magistère veille sur ces explications ; si l'une ou l'autre lui semble contredire le sens ou les implications des vérités dont elle est dépositaire, elle intervient et, éventuellement, condamne. Alors même, d'ailleurs, elle ne condamne tels ou tels énoncés que sous l'angle où ils mettraient en péril l'intégrité du

1. *Jean*, VII, 38. Pour ce qui nous concerne ici, le sens n'est pas changé si on ponctue : « ... et qu'il boive, celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture, des fleuves... »

dépôt : la condamnation n'atteint pas nécessairement et toujours les aspects les plus importants du donné chrétien et elle laisse à droite comme à gauche toute une marge encore explorable de celui-ci.

Si la foi est un talent qui demande à fructifier, elle est aussi une lumière qu'on doit communiquer. Les prêtres et les ministres inférieurs, puis les laïcs, doivent être — et sont même ecclésialement institués pour être — les hérauts du témoignage apostolique, les propagateurs de l'enseignement épiscopal. Comment pourraient-ils transmettre passivement, comme un haut-parleur, et ne pas ajouter activement quelque chose à la parole dont ils sont les relais, tant par leur pensée que par leur vie ? [1] Ne constate-t-on pas, bien plutôt, chez les âmes vraiment consacrées à Dieu et apostoliques, une très profonde connaissance des choses de Dieu, une sorte de re-création spontanée de l'Évangile qui, en réalisation de la promesse de Jésus faite à qui croirait en lui, naît en elles, du Saint-Esprit qui les habite, un peu comme la salive nous naît dans la bouche [2] ?

Ainsi voyons-nous se situer, dans l'organisme de l'Église qui est le corps du Christ, la part de la hiérarchie et celle des fidèles. Elles doivent être prises des divers aspects de la foi, qui est une, des motions diverses du Saint-Esprit qui leur font face, et finalement de différents moments dans l'Église, qui est également une : « il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit..., une foi, un baptême... Mais à chacun la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ... C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'au-

1. Ce point de vue a été exprimé avec profondeur par SCHEEBEN et appliqué par lui, d'abord aux prêtres et aux diacres (§ 12, n. 159), ensuite aux laïcs (§ 13, n. 168 s. et surtout 171).

2. Cela est extrêmement frappant en particulier chez les martyrs, qui sont les disciples achevés (*comp. Mat.*, X, 19). J'ai noté le fait chez les admirables martyrs d'Extrême-Orient au XIXe s. : *Hist. ill. de l'Église* sous dir. G. DE PLINVAL, t. II, p. 336.

tres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons parvenus... C'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans l'amour » (Éph., IV, 4-16).

En tant que la foi est intériorisée comme vie possédée, l'Église est croyante et aimante, elle est un organisme spirituel de foi et d'amour, et elle ne connaît que des membres. En tant que, pour susciter et intérioriser la foi, puis la garder conforme au dépôt apostolique, il faut qu'une autorité publique de témoignage et de doctrine présente, promulgue, interprète ce dépôt et veille sur son authenticité, il y a dans l'Église des rapports d'autorité et de « sujets ». Mais ces rapports s'établissent vraiment *dans* l'Église : non pas, comme certaines formulations moins heureuses pourraient porter à le faire penser [1], entre l'Église et un laïcat qui ne serait et ne constituerait pas l'Église, mais, véritablement, entre *l'Église* comme enseignante et *l'Église* comme enseignée. La part de l'apostolat hiérarchique, c'est, au niveau des causes génératrices de l'Église, l'annonce authentique et infaillible du dépôt apostolique, puis, au niveau de l'Église constituée et comme autorité ou partie formelle en elle, l'explication et la conservation de ce dépôt par voie de jugement autoritatif. La part du peuple fidèle, dont nous avons vu que les évêques font partie comme personnes privées chrétiennes, c'est de vivre du dépôt apostolique, de vivre le dépôt apostolique ; de le garder en le vivant et, en le gardant ainsi, de le développer jusqu'aux extrémités de l'espace et du temps dans lesquels il a été

1. Il y a quelque chose de cela dans Cappellari, *loc. cit.*, p. 458. C'est aussi ce que suggère la formule : *Sentire cum Ecclesia*. On dirait que l'Église est extérieure au fidèle, qui s'ajusterait à elle en recevant ses déterminations de façon purement passive.

donné à l'humanité de vivre. Ainsi dirons-nous avec Scheeben [1] que le pastorat hiérarchique seul enseigne avec autorité, mais que toute l'Église transmet la tradition, laquelle ne consiste d'ailleurs pas uniquement en énoncés, mais, plus largement et plus profondément, en la réalité même du christianisme. Encore faut-il préciser davantage. On ne saurait dire que le peuple fidèle n'enseigne pas. Il enseigne, et très activement, mais non au titre de l'autorité apostolique, par jugement impératif : il le fait au titre de la foi intériorisée, par toutes les activités de vie et de pensée qu'elle fomente et nourrit. « *Credendo docent quodammodo* », dit prudemment le P. Bainvel [2]. Disons plus précisément : ils enseignent par tout ce qu'une vie et une activité de foi objectivement réglées ou supervisées par l'apostolat hiérarchique, peuvent développer des richesses du dépôt remis à l'Église.

C'est ici que s'insèreraient, dans un exposé plus développé et qui ferait pour elle-même la théologie de ces choses, les considérations profondes proposées naguère par M. Blondel sur la question de la tradition [3]. Ces considérations, quelle qu'en soit l'origine dans la pensée de M. Blondel, n'ont pas de lien rigoureux avec le système gnoséologique de celui-ci, et on en trouve l'équivalent ailleurs, hors tout con-

1. *Dogm.*, § 13, n. 170 ; § 15, n. 200 (trad. Bélet, I, p. 160, : « En soi, sinon en fait, la tradition doit toujours être transmise par toute l'Église, c'est-à-dire par l'action de tous ses membres, tandis que la promulgation de la doctrine révélée est faite essentiellement et formellement à toute l'Église par l'autorité qui est en elle et au-dessus d'elle » : n. 206.

Il y a, dans ces considérations, de quoi mettre au point, non seulement les développements slavophiles sur la *sobornost'*, mais des textes patristiques comme ceux des saints martyrs Hippolyte et Irénée cités *supra* p. 450.

2. *Op cit.*, p. 98.

3. M. Blondel, *Histoire et dogme*, dans *La Quinzaine*, 56 (16 janv., ; 1er et 16 févr. 1904), p. 145-167, 349-373, 433-458, surtout le dernier article.

texte philosophique précis [1]. En tenant, pour l'avoir reçue, la tradition de l'Église, les fidèles tiennent une plénitude que les formules explicites n'expriment — authentiquement et proprement, d'ailleurs — que partiellement. Mais Jésus a dit : « Celui qui a mes commandements et les observe, c'est celui-là qui m'aime... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XIV, 21 et 23). Sur quoi M. Blondel écrit :

> Ce que l'homme ne peut comprendre totalement, il peut le faire pleinement, et c'est en le faisant qu'il entretiendra vivante en lui la conscience de cette réalité encore à demi obscure pour lui. « Garder » la parole de Dieu, c'est d'abord la pratiquer ; et le dépôt de la Tradition que les infidélités de la mémoire et les étroitesses de l'intelligence déformeraient inévitablement s'il nous était livré sous une forme tout intellectuelle, ne peut être transmis dans son intégrité, bien plus, ne peut être employé et développé que s'il est confié à l'obéissance pratique de l'amour... (p. 444).

Ce n'est pas pour la plénitude de la formule, c'est pour la vérité des choses, que nous avons parlé d'Église croyante et aimante ; la théologie de saint Thomas nous en justifie au plan d'une construction élaborée. C'est en vivant pleinement leur condition chrétienne chacun selon sa vocation, c'est-à-dire conformément au vouloir de Dieu, que les fidèles gardent la tradition, mais aussi la développent, réagissent d'instinct à ce qui la blesse et, ainsi, enseignent les hommes, l'Église, et la hiérarchie elle-même : un peu comme une épouse ou des enfants soumis révèlent au chef de famille des choses là où, pourtant, l'autorité et la décision lui reviennent imprescriptiblement. Les évêques même doivent apprendre, disait saint Cyprien, qui certes ne diminuait pas leurs prérogatives [2].

1. Signalons en particulier A. G. MARTIMORT, *Communion des saints et risque chrétien*, dans *Communion des saints* (*Cahiers de la Vie Spirit.*, 4). Paris 1945, p. 107-115.

2. « Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere ». *Ep. LXXIV*, X, 1.

Ainsi avons-nous achevé de préciser, au moins de façon sommaire, le statut de principe des laïcs au regard de la fonction prophétique ou enseignante de l'Église. Nous savons que leur ordre propre est celui de l'exercice de la vie. Ainsi retrouvons-nous pour le prophétisme un statut d'exercice dont nous trouverions l'équivalent dans le sacerdoce et la royauté : il y a des chances que nous ayons rencontré une loi constitutive de l'Église, un trait essentiel de l'économie divine. Mais nous avons rencontré également un trait essentiel du régime concret de l'Église, la collégialité ou l'alliance du principe communautaire au principe hiérarchique. Admirons une fois encore un ordre qui imite, sur la terre, celui qui existe au sein de Dieu lui-même. En Dieu, le Père est Principe, mais il ne demeure pas seul. Le témoignage que Dieu s'est suscité sur terre dans l'Église est aussi multiple et un, c'est celui d'un accord et, au sens littéral du mot, d'une symphonie [1]. La voix de l'autorité apostolique, paternelle et génératrice, est répercutée par celle du peuple fidèle de telle manière qu'en étant conforme à la première, la seconde ne la répète pas mécaniquement mais l'amplifie, l'étend, l'enrichit et la corrobore.

Fr. Yves M.-J. CONGAR, O. P.

1. SCHEEBEN (§ 11, n. 154) cite heureusement, à ce sujet, 1 *Jo.*, V, 7-8. La partie interpolée du v. 7 ne fait qu'expliciter le rattachement de l'économie terrestre à celle de la vie intratrinitaire. On peut aussi voir sur l'association de témoignage (et, de façon plus générale, d'action) entre le Saint-Esprit et les hommes, *Rom.*, VIII, 16, et pour l'aspect proprement ecclésiologique, notre article, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, agents de l'œuvre du Christ* (à paraître).

Chronique religieuse.

Église catholique. — Au nombre des manifestations publiques organisées en divers endroits à l'occasion du XVe centenaire du CONCILE DE CHALCÉDOINE (8 octobre-1er novembre 451) signalons spécialement celle qui eut lieu à Rome le 25 octobre dernier en présence de nombreux prélats. Prenant la parole, S. Ém. le cardinal GRÉGOIRE PIERRE XV AGAGIANIAN, patriarche arménien, a mis en lumière les différents aspects doctrinaux et historiques du grand Concile [1]. Une encyclique de S. S. PIE XII du 8 septembre dernier est intégralement consacrée à la commémoration de ce IVe Concile œcuménique. Nous y reviendrons plus loin.

En ROUMANIE, un tribunal militaire de Bucarest a, au début de septembre, condamné Mgr Augustin PACHA, évêque catholique de Timişaora, à 18 ans de détention. Agé de 81 ans, Mgr Pacha est évêque de Timişoara depuis octobre 1930.

Mgr Jean GARUFALOV, exarque de l'Église gréco-catholique en Bulgarie, est décédé à Sofia le 7 août.

L'organe « ORIENTE » du Centre d'études orientales à Madrid a, depuis le début de cette année, été élevé « au rang d'un instrument de plus haute culture où seront traités d'une manière scientifique tous les problèmes religieux, culturels, etc., relatifs à l'Orient ». Ainsi s'exprime le P. MORILLO dans l'Éditorial du T. 1, nº 1 (janvier-mars 1951), de cette revue dont il est le directeur. L'ancien bulletin continuera à paraître sous le titre de *Oriente Cristiano*.

1. Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 octobre.

L'Église russe en URSS. — En juillet dernier, une MISSION de sept Quakers (de la Société des Amis) a obtenu l'autorisation de se rendre en Union Soviétique. Invité par le métropolite NICOLAS de Kruticy, le groupe a notamment passé une journée à la lavra de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge, à Zagorsk, près de Moscou. Cette visite eut lieu le jour de la fête de saint Serge. Pour suivre les cérémonies, une foule évaluée à 25.000 personnes avait envahi le monastère et ses abords. La festivité fut rehaussée par la présence des chefs des Églises orthodoxes de Russie, de Géorgie, de Roumanie et de Bulgarie.

Un rapport note que les riches et superbes ornements des officiants formaient un vif contraste avec l'habillement simple des gens du peuple. Pendant des heures, le public resta debout et suivit les offices avec une profonde piété. « Si les rites orthodoxes nous parurent quelque peu étrangers — voire même déplaisants pour des Quakers comme nous — nous eûmes néanmoins là un contact direct avec nos frères et sœurs russes, en présence du Dieu vivant et dans un sentiment d'unité dépassant toutes les divergences politiques » — (Ils ressentirent surtout ce sentiment dans la sobre église baptiste de Moscou que 1.800 personnes avaient envahie jusque dans ses moindres recoins). Les travaux de restauration des icones et des fresques des cinq sanctuaires de cette grande lavra se poursuivent.

La délégation a été reçue par le patriarche Alexis. Elle a cherché à encourager la RENCONTRE des dirigeants chrétiens de l'Est et de l'Ouest, en vue de créer une atmosphère de bonne volonté propre à faire aboutir les négociations des gouvernements. Dans sa réponse, le patriarche, tout en témoignant de l'intérêt, s'est montré très circonspect. En général, au cours des diverses conversations que les Quakers ont eues durant leur voyage « les différences se sont révélées énormes, notamment parce que les Églises reconnues en Russie ont obtenu leur liberté de culte au prix de toute indépendance de jugement dans les questions de politique extérieure ou intérieure de l'Union Soviétique ».

« Mais, ajoutent-ils, les Églises sont dépositaires d'un profond sentiment religieux, qui caractérise encore d'une façon significative le peuple russe et qui, par sa persistance, pourrait bien confondre ceux qui attendent la complète sécularisation du pays [1] ».

La nouvelle OFFENSIVE ANTIRELIGIEUSE, signalée depuis un certain temps en URSS, s'accentue. La presse et les dirigeants soviétiques s'inquiètent de l'attraction qu'exerce encore l'Église sur beaucoup de jeunes gens. On montre moins d'empressement à céder des églises jadis désaffectées. Il y aurait même tendance à restreindre, sous divers prétextes, le nombre des églises rendues au culte. A Sousdal, 23 des 25 églises servent encore de musées ou d'entrepôts. Par contre les cathédrales de Koursk, Vladimir, Smolensk, ainsi que d'autres églises historiques (notamment à Jaroslav, Rostov et Kostroma) ont été restaurées et remises en service.

Les transferts d'évêques demeurent toujours fréquents : Le métropolite BENJAMIN de Riga (autrefois exarque aux É.-U.) a été transféré à Rostov et remplacé par l'archevêque PHILARÈTE de Rjazan. DANIEL (Jousviouk), archevêque de Pinsk depuis 1946, a été brusquement démis de ses fonctions fin 1950 et est probablement en prison. (En tant qu'évêque de Kovno, il avait fui à l'étranger en raison des hostilités, mais il revint dans la suite). Mgr Daniel est remplacé par l'évêque PAISIJ (Obrušev) de Tambov qui, depuis son sacre en 1944 à Brest, a déjà changé sept fois de siège épiscopal. Dans le même laps de temps l'évêque SERGE (Larin) de Grodno a été transféré quatre fois [2]. Les archevêques SIMON (Ivanovsky) de Černigov (membre du synode

1. Le rapport a été publié dans *The Friend*, 14 septembre. Cf. *SŒPI*, 28 sept. et *PNHK*, 13 oct. Voir aussi *ŽMP*, nº 8, p. 36.

2. Notons que ce système de transferts n'est pas neuf ; c'est encore un héritage de l'ancien régime. Feu le métropolite Euloge, dans son autobiographie (cfr *Ir.* 1951, p. 285-287), en donne plusieurs exemples frappants et considère cette coutume comme anticanonique et nuisible.

patriarcal) et l'archevêque DAMASCÈNE (Maljouta) de Volynie se trouveraient dans un camp de concentration. Le métropolite NESTOR de Mandchourie, exarque patriarcal pour l'Asie orientale, aurait subi un sort pareil et serait actuellement près d'Irkoutsk. On n'avait plus rien appris à son sujet depuis 1948. L'archidiocèse de Mandchourie est actuellement dirigé par l'évêque NICANDRE (Viktorov) de Tsitsikar. On y compte 100.000 orthodoxes, répartis en 70 paroisses, avec 200 prêtres. L'archidiocèse possède deux monastères et une académie de théologie. Le Turkestan chinois compte 8.000 fidèles administrés par l'archiprêtre MLADOŽENSKY. L'archidiocèse de Pékin est dirigé par l'archevêque VICTOR et le diocèse de Shanghaï par l'évêque chinois SIMÉON DU. Dans l'ensemble, il y a actuellement en Chine environ 150 paroisses orthodoxes comptant 200.000 fidèles de différentes races : Russes, Chinois, Mongols, Mandchous, Buryates, etc... Dans la conjoncture présente, le mouvement missionnaire orthodoxe en Chine progresse.

Bien qu'officiellement l'Église russe en URSS compte 70 diocèses, plusieurs d'entre eux n'existent encore qu'à l'état embryonnaire, ne comptant qu'une douzaine de prêtres. Bon nombre de prêtres orthodoxes « non conformistes » vivent en laïques et célèbrent secrètement. Ce sont pour la plupart des partisans de l'ancien métropolite de Léningrad Joseph (Petrovič) qui fut exécuté. Il avait en effet combattu la politique de réconciliation avec le régime de feu le patriarche Serge. La police de sécurité fait de grands efforts pour éliminer ces indésirables. Récemment le bruit a circulé qu'il existerait une tension entre le patriarche Alexis et le gouvernement soviétique. Par ailleurs, on a pu remarquer que le Patriarche avait manifesté l'intention d'envoyer une délégation aux fêtes de saint Paul en Grèce et qu'il n'a pas donné suite à ce projet.

Émigration. — Aux ÉTATS-UNIS, une MISSION ORTHODOXE, dirigée par un Américain, l'archevêque JAMES, a été créée. Elle se trouve sous la juridiction du Synode des évêques russes à l'étranger (Mgr Anastase). Mgr James a été consacré évêque le 12 juillet dernier à Mahopac (N. Y.), après avoir reçu la tonsure monastique quelques jours auparavant. Le 13 juillet, le nouvel évêque prenait déjà part à un synode en vue de l'organisation de l'éparchie américaine orthodoxe, dont le nouvel élu sera le chef. La mission travaillera sous le nom de « ÉGLISE ORTHODOXE EN AMÉRIQUE » et dépendra du Synode. En même temps fut créé un conseil missionnaire, dont font partie l'archimandrite LAZARE, anglais, et le P. Georges GRABBE. Le métropolite Anastase a visité l'église américaine orthodoxe de New-York et y a célébré la liturgie [1].

Une nouvelle édition russe du Nouveau Testament est en cours (la traduction en a été confiée à Mgr CASSIEN). Mgr Anastase ayant été invité à faire partie de la commission *ad hoc* a décliné l'offre, alléguant que l'autorisation du Synode était requise pour une telle initiative.

L'archevêque PANTELEIMON a été envoyé par le Synode à Tunis pour y remplacer l'archimandrite Théodose, gravement malade. Le patriarche d'Alexandrie a protesté contre la nomination d'un évêque en Afrique. Il lui fut répondu qu'il n'était nullement question de créer un nouveau diocèse et que le nom du patriarche continuerait à être mentionné aux offices [2].

L'archevêque JEAN (jadis de Shanghaï) est arrivé à Paris le 21 juillet. L'église de la Résurrection à Meudon lui servira provisoirement d'église cathédrale. L'évêque LEON-

1. Cfr *PR*, 28 juillet et 23 août ; *Rossija* (N. Y.), 3 août.
2. Cfr *PR*, 28 juillet. On sait que le patriarche d'Alexandrie considère les communautés russes d'Afrique comme appartenant à sa juridiction. Cfr Chronique 1950, p. 193.

TIJ de Genève gouvernera le diocèse de Suisse et la province de Trieste en tant qu'auxiliaire de Mgr Jean.

L'archevêque BENOÎT de Berlin — qui succéda, il y a un an, au métropolite Séraphim — est décédé le 3 septembre dernier.

Le 1er septembre, à New-York, est décédé le professeur Georges FEDOTOV, historien et publiciste érudit, connu par ses ouvrages sur l'histoire de la spiritualité russe. De grande valeur est notamment son livre « Les Saints de l'ancienne Russie », édité en 1931 à Paris.

Allemagne. — Pour la première fois au cours de l'histoire du luthéranisme allemand, un COUVENT DE FEMMES a été ouvert au début de septembre à Darmstadt. La communauté, comprenant déjà 51 religieuses portant le nom de « sœurs de Marie », a à sa tête la doctoresse Klara SCHLINK (en religion Maria Basilia). Cette fondation trouve son origine dans une œuvre d'assistance sociale créée à la suite des épreuves de la guerre. La règle s'inspire de celles de saint Benoît et des congrégations catholiques modernes. Les postulantes doivent avoir 25 ans au moins et faire un postulat de quatre ans. Les religieuses portent un habit blanc, ont la prière chorale et se consacrent à l'assistance paroissiale et à l'éducation des enfants.

Angleterre. — Un CONGRÈS PATRISTIQUE international s'est tenu du 24 au 28 septembre à Oxford. On y a étudié la position générale et les tendances des études patristiques d'aujourd'hui ainsi que leur influence sur la vie et la pensée du monde chrétien. Plusieurs spécialistes catholiques y ont pris part. L'organisation de ces journées était assumée par le Dr. G. L. PRESTIGE et le Dr. F. L. CROSS.

Athos. — Alors qu'en 1947, le patriarcat œcuménique avait délégué une mission à l'Athos en vue de poser les

fondements d'une RÉORGANISATION de la Sainte Montagne, une nouvelle mission patriarcale vient de s'y rendre en mai dernier dans le même but. Elle se composait de trois métropolites et du sous-secrétaire du Saint-Synode. 16 monastères ont été visités durant les 25 jours que la mission a passés là-bas. Grâce à l'aide du plan Marshall, on espère ériger à l'Athos une industrie de bois de construction et de fabrication du papier. On étudie également la possibilité d'y établir une maison d'édition de livres religieux [1]. L'on sait qu'en raison des circonstances actuelles, les moines vivent dans un état de grand dénuement et que les vocations s'y font de plus en plus rares. Le programme envisagé a pour but de permettre aux moines de faire face — tout au moins dans une large mesure — à leur subsistance.

Constantinople. — Une feuille religieuse hebdomadaire *Apostolos Andreas* paraît depuis le 23 juin à Istamboul. Elle donne les informations courantes relatives au patriarche œcuménique et aux métropoles qui en dépendent.

États-Unis. — Un CONGRÈS du diocèse ROUMAIN ORTHODOXE d'Amérique s'est tenu à Chicago du 1er au 4 juillet. Il était motivé par les mesures à prendre après le refus de reconnaître l'évêque nommé par le patriarche orthodoxe de Roumanie [2]. Le congrès a opté pour l'autonomie totale — tant canonique qu'administrative — du diocèse roumain d'Amérique envers le patriarcat de Roumanie. Il a reconnu l'autorité de l'évêque en titre, Mgr Polycarpe Morusca, qui, parti en visite en Roumanie avant la guerre, n'en est plus revenu. Le Dr. Vioral P. TRIFA, éditeur du périodique « Solia » à Cleveland, a été élu à la dignité d'évêque-vicaire.

Le premier congrès de la JEUNESSE GRECQUE-ORTHODOXE a tenu ses assises à Chicago du 12 au 15 juillet. Il était

1. Cfr *Ortodoksia*, nº 5 (mai), p. 219 ; et *Apostolos Varnavas*, nº 5, p. 236.
2. Cfr Chronique 1951, p. 210.

présidé par l'archevêque MICHEL Constantinidis. Des représentants de 300 paroisses disséminées sur tout le continent américain y participaient. On y a étudié les possibilités d'un MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ORTHODOXE-AMÉRICAINE.

Grèce. — L'archevêque SPYRIDON d'Athènes a énergiquement PROTESTÉ contre les mesures d'expropriation prises par le gouvernement grec qui, selon lui, sont de nature à menacer de paralysie la vie de l'Église orthodoxe grecque. Dans une lettre extrêmement sévère adressée au président du Conseil Vénizélos (19 juin 1951) l'archevêque explique entre autres que ces mesures donnent lieu de croire qu'une guerre ouverte a été déclarée à l'Église, visant sa ruine économique. Mgr Spyridon déclare que si cet état de choses continue, il ne pourra demeurer passif et devra prendre des mesures canoniques pour la sauvegarde des droits de l'Église « qui, à présent, en est réduite au dernier degré d'épuisement à cause de la restriction progressive par l'État de ses ressources économiques et cela à la suite de sa politique impitoyable envers elle » [1]. Au cours de la session du Saint-Synode du 5 juillet, parlant des biens ecclésiastiques des monastères, l'archevêque déclara qu'il ignorait la tournure que prendraient les événements, mais que le Président du Conseil des Ministres, auquel il avait personnellement rendu visite, lui avait donné l'assurance qu'il ne signerait pas de projet de loi sans avoir, au préalable, consulté l'Église et pris son avis [2].

Surtout à la suite de la guerre civile, 393 paroisses des éparchies de la Grèce septentrionale sont dépourvues de curé. Pour parer à ce MANQUE DE PRÊTRES et aux consé-

1. *Ekklesia*, n° 11-12 (20 juin). On y trouve aussi le mémoire de l'épitrope économique de l'Église de Grèce, le métropolite Dorothée de Larissa sur les propriétés ecclésiastiques. Il fut joint à la lettre au président du Conseil.

2. *Id.*, n° 13-16.

quences désastreuses qui en découlent au point de vue spirituel, l'archevêque d'Athènes a décidé d'y envoyer une « Sainte Légion » ou « expédition spirituelle » se composant de cinquante archimandrites, appartenant au clergé de l'archevêché. Pendant un mois (25 août-25 septembre) ils y ont exercé le ministère sacerdotal. D'autre part, l'Église a proposé au gouvernement grec de réduire temporairement les exigences quant au degré d'instruction des candidats à la prêtrise. Malgré cette mesure, il faudra encore au moins deux ans avant d'arriver à reconstituer les cadres [1].

Voilà pourquoi les théologiens laïcs ne veulent pas devenir curés, tel est le titre d'un article que M. Georges M. Sempi publie dans l'*Enoria* [2]. Il nous apprend qu'en Grèce il y a cinquante laïcs qui ont étudié la théologie contre 7.000 curés dépourvus de formation théologique. Le n° 14 de cette feuille (16.2.1951) contient un Mémoire adressé par la *Société chrétienne orthodoxe* [3] au président du Saint-Synode. Il tend à ce que dorénavant on choisisse des évêques à la hauteur de leur tâche. Le n° 12 se plaint de ce que le programme des fêtes de saint Paul ait oublié le simple peuple. *Ekklesia,* n° 13-16 (20 juillet), est presque intégralement consacré à des relations se rapportant à ces grandes fêtes. La revue souligne la participation pieuse et nombreuse de la masse des fidèles. Cet aspect particulier du « pèlerinage » se trouve souligné dans la plupart des reportages des participants étrangers.

Yougoslavie. — Deux évêques orthodoxes serbes, Mgr Dosithée Stojkovič et Longin Tomič, ont assisté à la 4e assemblée annuelle de l'Union des prêtres orthodoxes

1. *Id.,* n° 17-18 (15 sept.).
2. Cfr *Enoria,* n° 112 (16 janvier).
3. Cette société est formée de théologiens laïcs et a comme but « d'aider l'Église officielle dans son organisation et ses efforts pour remplir plus pleinement sa mission reçue du Seigneur ».

(organisation progressiste groupant environ les deux tiers des membres du clergé). Jusqu'à présent, le patriarche VINCENT n'a pas officiellement reconnu l'Union. Aujourd'hui le Saint-Synode se montrerait disposé à admettre tout au moins une PRISE DE CONTACT. « Bien qu'à ses assises de juin dernier, le Synode ait refusé de reconnaître l'Union du Clergé, a déclaré Mgr Dosithée, ma présence indique nettement que les évêques sont d'accord pour établir un contact de principe avec votre organisation »[1].

M. Clifford P. MOREHOUSE, un des membres de la délégation du Conseil œcuménique qui a fait une VISITE D'AMITIÉ à la Grèce et à la Yougoslavie sous la conduite du Rév. Robert TOBIAS, nous donne plusieurs de ses impressions dans le *Living Church*[2]. En voici quelques-unes :

1) La liberté de culte impliquant la liberté de fréquenter les Églises EXISTE en Yougoslavie (il ignore toutefois si cette liberté existe aussi pour les membres du Parti et de l'armée[3]).

2) La POLITIQUE ANTIRELIGIEUSE SE POURSUIT d'une autre façon : ainsi les meetings de jeunesse se tiennent pendant les heures des services religieux (dimanches et jours de fête).

3) L'éducation religieuse est autorisée, mais seulement moyennant demande écrite du père et de la mère de l'enfant. Dans ce domaine, des pressions occultes sont possibles.

4) Il n'y a que peu d'églises disponibles pour le culte (elles ont été détruites ou sont encore confisquées).

1. Cfr *SŒPI*, 28 sept. — Remarquons que ces deux évêques, avec encore deux autres, ont été élus à la session de juin même et que Mgr Dosithée est à présent l'évêque-vicaire du Patriarche. Cfr *Glasnik* (Belgrade), 1er août.

2. Cfr *LC*, 16 sept., p. 10-11. Cette *goodwill delegation* était composée de 18 membres, représentant 15 Églises et venus de 10 pays d'Europe, d'Asie et d'Amérique.

3. Un rapport d'une mission de Quakers en 1950 parla d'une défense pour les membres du Parti.

5) Il y a encore des prêtres (catholiques et orthodoxes) en prison. Dès que la loyauté d'un prêtre devient suspecte, il est arrêté.

6) L'Église orthodoxe SE RÉVEILLE, en reconnaissant que la religion est plutôt « une attitude vitale qu'un comportement passif ». Le désir d'entrer en contact avec les chrétiens de l'Occident est grand.

7) Les communistes yougoslaves escomptent visiblement le dépérissement de l'Église, surtout au cas où ils arriveraient à avoir la jeune génération en main. Mais l'opposé semble se réaliser : la jeune génération, qu'on voit prendre part en grand nombre aux offices religieux, témoigne d'un GRAND INTÉRÊT envers la religion. On peut même espérer que l'influence chrétienne sera plus grande sur la jeune génération qu'elle ne l'est sur celle d'aujourd'hui.

Relations interorthodoxes.

A l'invitation du patriarche ALEXIS de Moscou, quatre délégations d'Églises orthodoxes ont séjourné dans la capitale soviétique au cours du mois de juillet : celle d'Antioche, conduite par le patriarche ALEXANDRE III d'Antioche et de tout l'Orient ; celle de Géorgie à la tête de laquelle était le patriarche CALLISTRATE ; celle de Roumanie avec le patriarche JUSTINIEN et enfin celle de Bulgarie dirigée par le métropolite CYRILLE, *locum tenens* du président du Saint-Synode bulgare. Outre l'« Appel à tous les chrétiens du monde » en faveur de la paix (23 juillet), des pourparlers ont eu lieu. Ils auraient notamment, sinon surtout concerné des problèmes relatifs à l'Église catholique, entre autres, ceux des gréco-catholiques. Le patriarche d'Antioche a eu des entretiens particuliers avec le patriarche Alexis dont il est demeuré l'hôte longtemps après le départ des autres délégués. Il s'est ensuite rendu à Bucarest, chez le patriarche Justinien (22 août-3 septembre). Dans une déclaration

officielle, où les propos déplaisants pour l'Église romaine ne font pas défaut, il dit notamment :

« Il faut regretter que des influences hostiles à la pacification du monde aient entravé l'Union de toutes les Églises orthodoxes dans la lutte pour la paix. Ma récente visite en Grèce m'a conduit à la conviction que l'Église orthodoxe de ce pays — qui émarge annuellement des fonds américains — ne s'engagera pas dans la cause de la paix.

Je demeure convaincu que le patriarche Athénagore souhaite personnellement la paix, mais qu'il ne fera rien en ce sens puisqu'il doit son trône patriarcal à l'aide des milieux dirigeants américains ».

Le 26 août, le diplôme de docteur *honoris causa* lui fut décerné par l'Académie de théologie orthodoxe de Bucarest pour sa contribution à l'étude des sciences religieuses et au resserrement des liens fraternels entre les diverses Églises orthodoxes de l'Orient, dont notamment les Églises russe et roumaine.

Il est encore curieux de noter que la lieutenance patriarcale d'Antioche faisait déclarer, par l'organe de l'archevêque NIPHON de Baalbek, que la signature d'un manifeste condamnant les démocraties occidentales n'engage personnellement que le patriarche Alexandre III qui ne représente pas l'opinion de l'Église orthodoxe d'Antioche [1].

Pantainos nº 23-25 contient une longue recension du livre du patriarcat de Moscou *L'Église orthodoxe russe dans la lutte pour la paix* [2]. L'organe du Patriarcat d'Alexandrie fait remarquer que la réponse du patriarche CHRISTOPHORE à l'appel du patriarche de Moscou n'a pas été publiée au complet. Voici la fin de cette réponse [3].

« Mais, très bienheureux frère dans le Seigneur, comment se fait-il que cette même Église orthodoxe de Russie, qui d'après l'opinion générale, fut persécutée par le pouvoir civil au point d'être anéantie,

1. Cfr *Pantainos*, nº 24 (21 août), p. 398.
2. Cfr Chronique 1951, p. 205-206.
3. Le texte complet se trouve dans *Pantainos*, nº 25 (1 sept.).

ait résolu récemment — au dire de votre Vénérable Personne — ce problème de la paix, en prenant soudain sur elle et sans aucune hésitation, la cause de la paix du Christ dans le monde entier ? D'autre part, comment et à l'initiative de quels pasteurs ou chefs de l'Église orthodoxe s'organisera cette conférence des représentants des Saintes Églises locales de Dieu, conférence désirée par votre Charité et aujourd'hui proposée ?

« Nous souhaitons de plus amples explications de votre Charité sur ces divers points afin d'être mieux éclairé sur les désirs fraternels exprimés dans sa lettre ».

La réponse du patriarche de Jérusalem n'a pas non plus été publiée *in extenso*, pas plus que celle de l'archevêque Spyridon d'Athènes.

Celle du patriarche œcuménique ne fit l'objet d'aucune publication ; elle soulignait que « suivant l'ordre et la tradition de l'Église », le patriarche russe devait tout d'abord consulter le trône œcuménique en vue d'entreprendre avec les Églises sœurs l'étude canonique des propositions formulées.

Dans *Ekklesia*, nº 17/18, le professeur KARMIRIS consacre un article au *Pro-synode panorthodoxe et les questions à y traiter* [1]. Notons parmi celles-ci : les rapports entre Églises autocéphales orthodoxes et une plus étroite collaboration entre elles, la formation du clergé orthodoxe, la réorganisation de la vie monastique, la codification des saints canons et l'élaboration d'une jurisprudence pénale ecclésiastique uniforme, le Typikon ecclésiastique et le calendrier, les rapports avec les chrétiens non-orthodoxes et l'attitude de l'Église orthodoxe envers le Conseil œcuménique.

Pantainos, nº 26-27 (11-21 sept.), publie le rapport officiel de la délégation du patriarcat d'Alexandrie aux fêtes de saint Paul en Grèce. Sa conclusion exprime l'espoir que cette rencontre entre chrétiens de confessions différentes et entre professeurs de diverses universités contribue à promouvoir la cause de l'Union des Églises (*p.* 442).

1. Cfr Chronique 1951, p. 369-370.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — Le Ier CONGRÈS DE L'APOSTOLAT DES LAÏCS s'est tenu à Rome du 7 au 14 octobre. Il groupait des représentants de 74 pays et de 40 organisations internationales. L'après-midi de ces journées était consacré à des « Carrefours » : échanges d'informations sur l'activité des laïcs catholiques des divers pays. A la demande de la délégation néerlandaise on a ajouté au programme des Carrefours prévus l'APOSTOLAT POUR L'UNION. Des échanges de vues importants sur cette question ont eu lieu, les 12 et 13 octobre, au Palais Salvati sous la présidence du R. P. Charles BOYER. Plus de cent congressistes y participaient. De l'avis de tous, ce carrefour fut une réussite et suscita un grand intérêt. Son programme comportait une partie d'informations (communiqués de 10 minutes) et une partie pour poser des questions (trop brève en raison du manque de temps).

Y ont pris la parole : le P. GILL S. J. (sur l'Angleterre) ; le P. CONGAR (sur la France) ; Madame DOUGHERTY (sur les É. U. et le Canada) ; le P. S. BUTLER (sur l'Italie) ; le P. WITTE S. J. (sur la Hollande) ; le P. MIRCÉA et M. EMILIA (sur la Roumanie); Melle POZNOFF et Madame MORREN (sur la Belgique) ; M. TRAKSEL (sur la Suisse); le Dr. WAGNER (sur l'Allemagne) ; Melle PONCELET (sur le Proche-Orient) ; Mgr HOLYNSKY (sur les Ukrainiens de l'émigration et leurs rapports avec les orthodoxes) ; M. C. KABYAT (sur l'Égypte) ; le P. LATHOUD (sur le centre *Unitas*) et le P. VELIKI (exposé d'un programme de rapprochement entre orthodoxes et catholiques).

Les rapports présentés ont révélé que les deux tendances de jadis, l'une « unioniste » et l'autre « œcuméniste », sont en passe de devenir moins antagonistes. Le P. Witte émit une proposition relative à la création d'un mouvement et d'un conseil œcuménique catholiques. Il insista pour qu'au cas où la création d'un tel conseil serait jugée opportune, celui-ci soit composé de membres vivant en contact étroit avec les orthodoxes et protestants. Encore plus que les

autres « carrefours » celui-ci s'est distingué par l'atmosphère d'union, de paix et de fraternité dont il était empreint et par la franchise avec laquelle les problèmes ont été abordés [1].

Au début et à la fin de septembre, des JOURNÉES D'ÉTUDES se sont tenues au prieuré de CHEVETOGNE. Le premier cycle faisait suite aux journées d'études orientales inaugurées en 1947. Il avait pour thème le dogme de Chalcédoine et la mariologie. Le second cycle traitait de la théologie de la Tradition. Au cours de cette semaine œcuménique, les points de vue non-catholiques furent exposés par des représentants des confessions respectives.

THE STUDENT WORLD, nº 3, 1951, a pour titre : « Confrontation with Rome». Dans l'article «*Our Ecumenical Attitude to the Roman Catholic Church*, William NICHOLLS constate qu'un certain esprit d'humilité et de charité réciproques anime le mouvement œcuménique, mais qu'il demeure bien difficile de s'affranchir des diverses formes d'orgueil (pride) et d'hostilité envers Rome (p. 214). « Nous ferions montre d'une attitude orgueilleuse et a-chrétienne si nous prétextions du refus de Rome de nous reconnaître en tant qu'Église pour lui opposer un même refus » (p. 219). Giovanni MIEGGE consacre un article : *Is the Roman Catholic Church Reformable ?* au livre du R. P. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église.* Dans un article *Rome and the orthodox World*, Cyrille ELTCHANINOFF étudie le nouvel « esprit œcuménique » qui se fait jour entre l'Église catholique et le monde orthodoxe. Grâce à lui, certains milieux arrivent à dissiper l'ignorance réciproque et un bon nombre de malentendus. « On a découvert que les dix siècles de vie commune, loin d'être de la pure archéologie, constituent une réalité de l'Église indivise,

1. Cfr Yves M.-J. CONGAR, *L'Unité chrétienne au Congrès de l'Apostolat des Laïcs*, dans *Vers l'Unité Chrétienne*, novembre 1951. Et J. W., *Unionisme of Oecumenisme*, dans *De Linie* (Amsterdam), 26 octobre, p. 5.

pleine d'implications pour le renouveau d'une vie authentique au sein de l'Église » (p. 239). Un paradoxe : lorsqu'on pénètre plus profondément la vie de sa propre tradition, on découvre celle de l'autre. — Une curieuse distinction : « Du point de vue « Église » il est plus aisé pour un orthodoxe de trouver une attitude commune avec un catholique, mais du point de vue « chrétien » le contact est plus facile avec les Églises anglicane ou réformées » (p. 241). Comme fruit des relations œcuméniques, l'A. souligne un nouveau sens du mystère dans la théologie et dans la foi des fidèles. Dans l'article *Catholicism and Ecumenism*, Richard RUTT estime que bien que l'Église catholique se tienne en dehors du mouvement, son importance œcuménique n'est pas entièrement négative. « Aussi longtemps qu'il y aura un témoignage de catholicisme au sein du mouvement, le fait que Rome demeure en dehors de celui-ci constituera la meilleure garantie pour éviter que le Conseil œcuménique n'arrive à être regardé comme une « super-Église ».

Orientaux. — L'ENCYCLIQUE *Sempiternus Rex*, promulguée à l'occasion du XVe centenaire du Concile de CHALCÉDOINE, se termine par un appel aux frères séparés de l'Orient. De leur retour à l'unité de l'Église « jaillira une abondante effusion de biens pour l'intérêt commun du monde chrétien ». Après une pressante invitation à la prière « afin que les vœux des meilleurs soient bientôt réalisés, S. S. Pie XII ajoute :

« La recherche tranquille, sans animosité ni parti-pris, au moyen de laquelle, aujourd'hui plus que jadis, on reconstitue et envisage les faits du passé, contribue certainement à aplanir la route qui mène au but »[1].

1. Cfr *A. A. S.*, vol. XXXXIII, nº 14 (5 oct.) ; trad. fr. *DC*, 7 oct. *Het Christelijk Oosten en Hereniging*, dans son numéro spécial sur Chalcédoine (journée d'études de Nimègue), publie une version néerlandaise de l'encyclique (nº d'octobre).

Ici même, a été publiée une relation détaillée [1] de la célébration en Grèce du 19e centenaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce. Dans son bulletin, *Vers l'Unité Chrétienne* [2] le R. P. C. DUMONT, O. P., a également publié ses impressions et constatations. Certaines de ses annotations complètent utilement ce que nous avons relevé ci-dessus à propos de la vie religieuse en Grèce. Après avoir aussi, comme beaucoup d'autres, fait mention du profond attachement que le peuple grec manifeste envers sa foi et son Église, l'A. souligne le fait que l'enseignement de la théologie est, en Grèce, confié à des laïcs.

« Ce fait nous frappe d'autant plus que, dans l'Église catholique l'enseignement officiel de la théologie par des laïcs est une rarissime exception. Nous ne faisons pas difficulté à reconnaître que cette quasi-exclusivité de l'enseignement théologique par le clergé ne comporte pas que des avantages. Mais la situation contraire nous semble entraîner de plus sérieux inconvénients. En fin de compte, en effet, c'est bien la hiérarchie qui, là-bas aussi, se sent et se sait responsable de l'authenticité du magistère qu'elle a charge d'exercer, et le fait qu'elle s'est déchargée sur des laïcs du soin de l'enseignement supérieur ordinaire de la théologie ne va pas sans la mettre dans une situation délicate à cet égard. Pour notre part, nous redoutons les « docteurs », fussent-ils clercs, qui n'ont pas à assumer directement de responsabilité pastorale ; le danger nous paraît plus grave encore s'il s'agit de laïcs. Il est vrai, qu'en ce qui concerne l'Église de Grèce, on observe une tendance, chez les professeurs laïcs, à s'acquitter d'une tâche qui est, en partie, de pastoration mais c'est précisément pour suppléer à l'insuffisance du clergé ». L'A. ajoute à ce propos que « les flottements qui continuent à se manifester dans l'Église de Grèce en ce qui concerne l'attitude à tenir à l'égard du Conseil œcuménique tiennent, pour une bonne part, à la divergence des points de vue de la hiérarchie et de certains éléments influents du corps professoral ».

Une autre constatation concerne le peu d'aptitude que témoigne une grande partie du clergé paroissial (surtout

1. Cfr *Ir.* 1951, p. 344-360, 368.
2. N° 35, juin.

rural) à s'acquitter de plusieurs de ses fonctions essentielles — et surtout de l'enseignement religieux :

« Cette situation douloureuse (dont l'histoire nous fournit d'autres exemples et que nos pays ont également connue) s'explique du reste par le tragique passé de cette nation si éprouvée, passé qui fournit à l'Église nombre de circonstances atténuantes. Nous avons constaté avec joie les efforts souvent émouvants et riches de promesses qui sont faits pour remédier à cette situation. C'est là le but que se sont fixé les mouvements de jeunesse soit qu'ils se déploient dans le cadre d'organisations dépendant directement de l'Église (comme l'*Apostoliki Diakonia*), soit qu'ils résultent d'initiatives privées (comme *Zoï* ou les unions de jeunes gens orthodoxes). Ordinairement encadrés et dirigés par des professeurs de la faculté de théologie, conseillés aussi et pastoralement assistés par des membres instruits du clergé, ils se préparent et se vouent à l'enseignement religieux dans les écoles, à la formation de catéchistes, à la prédication même (avec l'autorisation des évêques) lorsque le clergé local ne peut s'acquitter de cette tâche. Ils visent aussi à remettre en honneur la confession individuelle et la communion fréquente. Mais en ce qui concerne la confession, l'impréparation du clergé paroissial se fait plus cruellement sentir et les laïcs ne peuvent ici y suppléer. Ce mouvement de renouveau ne peut aboutir que s'il s'oriente vers la formation d'un clergé plus instruit. Or l'on n'est pas peu étonné de constater que, parmi ces jeunes laïcs si manifestement bien disposés, il n'en est guère qui songent à s'engager eux-mêmes dans la voie du sacerdoce si ce n'est pour aboutir rapidement comme il est coutume, par les vœux monastiques, aux charges supérieures et à l'épiscopat. De tout ce que nous avons vu en Grèce, cette sorte de « tension dialectique » est certainement ce que nous avons ressenti de plus émouvant.

« Il va sans dire que des membres éminents du haut clergé se préoccupent de porter remède à ce que cette situation a d'anormal. Non seulement l'on songe, mais on travaille à la préparation de jeunes prêtres qui formeront les cadres d'institutions rappelant nos grands séminaires. Mais c'est là une œuvre de longue haleine qui est à peine ébauchée. Nous nous réjouissons de constater que de plus en plus elle reçoit du côté catholique une aide fraternelle et désintéressée. Cette voie d'entr'aide est la seule qui puisse mener à la réconciliation ».

Un autre trait qui a frappé le R. P. Dumont est l'intérêt

porté, par les jeunes surtout, envers un RENOUVEAU DE LA VIE LITURGIQUE. Tout comme ce fut le cas ailleurs, on a commencé par apporter un soin plus grand dans l'exécution des cérémonies et en particulier du chant.

Au nombre des réflexions sur l'aspect « œcuménique » des festivités, nous noterons ce qui suit :

« Dans le domaine des rapports œcuméniques, les représentants de l'Église orthodoxe ont pleinement conscience que les positions pour lesquelles ils témoignent et qu'ils défendent en face de l'imposante majorité des confessions réformées (dans le mouvement œcuménique) sont celles-là mêmes auxquelles l'Église romaine est si fermement attachée et au nom desquelles elle se refuse à traiter sur un pied d'égalité avec ces confessions. Beaucoup d'entr'eux ont la conviction très nette que le travail œcuménique auquel ils se livrent sera en porte-à-faux aussi longtemps que ne seront pas rétablis avec l'Église romaine des rapports fraternels en vue de l'élimination progressive des différends qui nous tiennent séparés. Il serait, à notre avis, tout à fait regrettable que nous ne soyons pas attentifs à de pareilles dispositions quelle que soit la discrétion avec laquelle elles s'expriment et se manifestent. (...).

« Quoi qu'il en soit de ces considérations générales, notre devoir en ce domaine nous paraît clair et tout tracé : multiplier au maximum les contacts fraternels avec nos frères d'Orient afin d'apprendre à les connaître tels qu'ils sont dans leur fidélité aux éléments de la tradition chrétienne auxquels nous sommes nous-mêmes les plus attachés ; tenir aussi, plus que nous le faisons d'ordinaire jusqu'ici, l'autorité dont nous dépendons au courant des possibilités de rapprochement que ces contacts nous révèlent ou font naître ; nous efforcer, enfin, de substituer à l'atmosphère de rivalité qui, depuis des siècles, domine dans nos rapports avec l'Orient, un climat de fraternité, d'entr'aide, voire de coopération, qui seul, à notre avis, comme nous l'avons dit plus haut, peut nous mettre efficacement sur la voie de la réconciliation ».

Le 15 août dernier, à Castel-Gandolfo, le Saint-Père a adressé la parole à un groupe de 450 professeurs, étudiants et étudiantes grecs. Voici un passage de cette brève allocution auquel les circonstances conféraient une certaine actualité :

« Vous venez de célébrer, par des fêtes jubilaires grandioses,

l'arrivée de saint Paul à Athènes et à Corinthe, il y a mil neuf cents ans. A l'exemple du grand Apôtre des Gentils, c'est dans une foi très vive en Notre-Seigneur Jésus-Christ que vous puiserez l'indispensable vaillance au combat : foi en Jésus-Christ « qui est au-dessus de toute chose, Dieu béni dans les siècles. Amen » (Rom. 9, 5). Que la bénédiction de Dieu descende sur vous, sur vos familles, sur votre patrie, et que sa grâce vous accompagne toujours » [1].

Ajoutons ici qu'un important RECUEIL d'articles à l'occasion des fêtes de saint Paul vient de paraître : « *Paulus-Hellas-Oikumene, An Ecumenical Symposium* ». Les langues usitées par ce recueil sont le français, l'anglais et l'allemand. Quatre théologiens catholiques figurent au nombre des auteurs [2].

The Eastern Churches Quarterly, été 1951, est presque entièrement consacrê à la doctrine et à la l'iconographie de l'Assomption dans la tradition orientale.

Anglicans. — Dans *Verbum Caro* n° 18, 1951, le P. Geoffrey CURTIS, de la Communauté de la Résurrection à Mirfield, publie quelques *Réflexions d'un Anglican sur la pensée œcuménique du Père Congar* (p. 96-98).

Pour le P. Curtis, la divergence essentielle entre Rome et la chrétiénté non romaine consiste en ce qu'il y aurait dans la première « une tendance constitutive à regarder l'Église terrestre comme un tout autonome, comme un corps non seulement distinct, mais encore séparé de l'Église expectante et triomphante ». Mais en même temps il constate que Rome « ne trouve rien à se reprocher en ce domaine : la communion des saints n'occupe-t-elle pas chez elle une place aussi importante que dans n'importe quelle autre Église ? » — Alors nous ne saisissons plus bien l'idée de l'A., selon qui l'Église latine aurait *oublié* la « notion élargie du *politeuma céleste* » (p. 98).

Signalons encore G. GILL, *Problemi della Riunione dei Cristiani* (en Angleterre), dans *La Civiltà Cattolica*, 6 octobre 1951, p. 74-80.

1. Cfr L'*Osservatore Romano*, 16-17 août. Le discours fut dit en français ; la citation de saint Paul en grec.
2. Association éditrice, 3 Odes Souliou, Athènes.

Le *Tablet* du 13 octobre a une note sympathique sur l'hebdomadaire anglican *The Guardian*, qui a dû cesser sa parution à cause des difficultés actuelles de la presse en Grande-Bretagne. Volontiers nous aussi, nous nous associons aux paroles d'adieu du *Catholic Herald* (23 novembre) parlant du *Guardian* comme d'un journal « qui se distinguait par son refus de se mettre à un niveau chrétien inférieur par la vulgarité ou par la pure controverse ».

Protestants. — Entre l'Assemblée générale de l'Association bavaroise du clergé catholique et l'Union des pasteurs évangéliques, un ACCORD est intervenu destiné à encourager la bonne entente entre les confessions. Les parties en cause ont décidé de s'informer réciproquement sur toute attaque qui pourrait être dirigée contre un membre de l'un ou de l'autre clergé, en particulier dans la presse, et d'examiner le cas dans les périodiques religieux des deux confessions [1].

Cet ŒCUMÉNISME PRATIQUE en Allemagne se révèle encore dans les paroles récentes du premier ministre du gouvernement bavarois : « Le principe de la parité des confessions ne suffit plus. Ce qu'il nous faut, c'est un esprit chrétien de fraternité et une coopération sans limite des chrétiens face à un monde déchristianisé » [2].

Quant au PROTESTANTISME AUX ÉTATS-UNIS, ses tentatives de rassemblement et d'unification n'ont pas seulement leur source dans une nouvelle conscience œcuménique, mais constituent aussi un moyen de défense contre le développement du catholicisme dans ce pays. Le *Christian Century* du 13 juin est presque entièrement consacré à ce problème. On craint que l'influence catholique ne transforme le

1. Cfr *SŒPI*, 5 oct.
2. *Id.*, 12 oct.

système d'éducation et supprime la séparation traditionnelle de l'État et de l'Église en Amérique du Nord. On y voit donc surgir un confessionnalisme prononcé, malgré une théologie d'allure encore très libérale et dénominationnelle. Une certaine idée œcuménique y gagnera probablement du terrain, mais elle sera marquée d'une empreinte fortement anti-catholique. Il est à craindre qu'elle n'exerce une assez forte influence sur les travaux du Conseil œcuménique des Églises [1]. En tout cas, non seulement la presse protestante, mais aussi le service œcuménique de la presse à Genève a donné beaucoup de place aux remous autour du projet présidentiel d'un ambassadeur auprès du Vatican [2].

Quelques articles : M. GARREZ, *Les grands courants exégétiques depuis 70 ans*, dans *Le Semeur* N° 7/8 (mai-juin 1951, p. 462-482). Certains aspects du renouveau biblique dans le catholicisme y sont aussi brièvement mentionnés.

Lucien MARCHAND, *Le contenu évangélique de la dévotion mariale*, dans *Foi et Vie*, N° 6, 1951, p. 509-521.

E. D. MOLS, *Le baptême des enfants dans le protestantisme*, dans *Paroisse et Liturgie* (Abbaye de Saint-André) N° 5, 1951, p. 319-327.

Frans KUYLAARS, *Les Missions protestantes d'Asie*, dans *Église Vivante*, III (1951), N° 1, p. 105-123.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — A leur retour de Grèce et de Yougoslavie, les membres de la délégation œcuménique déjà mentionnée [3], déclarèrent avoir été frappés par la réceptivité des chrétiens grecs et yougoslaves au message des autres chrétientés. L'ancienne méfiance à l'égard de la chrétienté occidentale (« nous préférions les Turcs aux catholiques », a affirmé l'archevêque Spyridon d'Athènes dans son allocution de bienvenue), a pu faire place à plus de confiance et à des sentiments plus fraternels.

1. La remarque est faite par *HK*, août, p. 489.
2. Cfr nos 42, 43, 44, 49.
3. Cfr p. 476.

En Yougoslavie, la réception semble avoir été particulièrement chaleureuse, notamment de la part du patriarche Vincent, qui a exprimé les sentiments de la solidarité qui lient les chrétiens de Yougoslavie à leurs frères de l'étranger [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Arméniens.* — En octobre l'Église d'Arménie a célébré le 15e centenaire de la bataille que livra en 451 Vardan Manikoujan, le héros national arménien, contre les païens perses, en permettant ainsi à l'Europe de se mieux préparer contre l'invasion des Barbares retardée par ce haut fait d'armes. L'archevêque anglican, le Dr. FISHER, invité à prononcer le sermon en l'Église arménienne à Londres le 7 octobre, a rappelé cet événement historique et s'est réjoui à cette occasion de ce que dans le dernier demi-siècle, l'esprit d'amour et de compréhension entre tous les chrétiens avait fait de notables progrès [2].

Vieux-Catholiques. — En août, à BRIGHTON, a eu lieu une CONFÉRENCE de jeunes gens anglicans et vieux-catholiques, la première de grande envergure depuis que l'intercommunion fut établie il y a 20 ans. L'intérêt de la conférence a résidé, dit-on, dans le fait d'avoir procuré des occasions de contact avec d'autres chrétiens qui se trouvent tous en face de problèmes remarquablement semblables : « en particulier, les problèmes concernant la division de l'Église, l'attitude sans compromis de Rome et l'indifférence de tant de gens d'aujourd'hui pour le christianisme » [3].

Églises libres. — Après la vigoureuse réaction de la *Church Union* au rapport *Church Relations in England* [4],

1. Cfr *SŒPI,* 3 août.
2. *Id* 19 oct.
3. *Id.* 24 août ; *CT* 17 août.
4. Cfr Chronique 1951, p. 383. Voir une analyse détaillée dans *Vers l'Unité Chrétienne,* sept.-oct., p. 3-9.

plusieurs autres groupes anglo-catholiques, qui, avec la *Church Union*, forment l'ANGLO-CATHOLIC COUNCIL, ont publié une déclaration commune d'une grande netteté et fermeté [1].

Rappelant une déclaration de l'archevêque de Cantorbéry en janvier dernier, disant que l'Église d'Angleterre n'a pas de doctrine qui vienne d'elle, mais professe tout simplement la doctrine catholique des symboles de foi catholiques, le *Statement of the Anglo-Catholic Council* se dissocie du procédé exposé dans le rapport *Church Relations in England* et des autres démarches qui tendent à effacer les distinctions entre l'Église d'Angleterre et les communions non épiscopales. La déclaration refuse de traiter la question du *ministry* comme une pure question extérieure d'organisation ecclésiastique, comme si elle n'était pas impliquée dans la foi catholique. L'Église d'Angleterre est tenue d'accepter l'autorité apostolique du triple Ordre, des évêques, prêtres et diacres, qui ne se laisse remplacer par rien d'équivalent. La Confirmation ne peut pas être regardée comme un rit facultatif. La réunion ou l'intercommunion entre l'Église d'Angleterre et une communauté qui resterait entièrement ou en partie non-épiscopale dans son *ministry*, impliquerait l'abandon de la base théologique de l'institution épiscopale à laquelle l'Église d'Angleterre est tenue.

« Nous ne croyons pas que l'unité soit favorisée par la célébration de services en commun dans les églises, par l'invitation de prédicateurs non-conformistes à occuper nos chaires, ou par les propositions d'intercommunion avec les communautés non-épiscopales. En de nombreux cas, des services ont été célébrés et des propositions ont été faites qui vont bien au delà de la lettre et de l'esprit des prescriptions de la Convocation de 1943 ».

CT remarque à propos de cette publication qu'elle est caractéristique du malaise éprouvé par de nombreux fidèles devant la tendance courante d'effacer les distinctions entre l'Église d'Angleterre et les communions non-conformistes [2].

Ajoutons qu'à BANGOR (Pays de Galles) s'est tenue du

1. Cfr *The Guardian*, 21 sept., *CT*, 21 sept. et *Faith and Unity*, 7 oct.

2. Cfr aussi la Déclaration du *Council for the Defense of Church Principles* (C. D. C. P.) et les remarques du Rév. Dr. E. L. MASCALL, dans *Faith and Unity*, août 1951.

24 au 31 août, une Conférence britannique de la jeunesse chrétienne, convoquée par le Conseil britannique des Églises. Elle a rassemblé un millier de jeunes gens, dont 200 visiteurs de l'étranger. Le point culminant des discussions des 40 groupes qui se réunissaient chaque jour, s'est trouvé être : *la foi chrétienne, ce qu'elle est et comment il faut la présenter.* Au début de la Conférence, rapporte-t-on, ces jeunes gens étaient troublés par le fait qu'il y avait deux services de Sainte Cène séparés, celui de l'Église anglicane et celui des Églises libres. Cette séparation a soulevé bien des discussions dans les groupes et ensuite dans la presse [1].

D'autre part, le comité œcuménique des églises d'Écosse a examiné le 9 octobre à LINLITHGOW, le problème de l'intercommunion, sous la présidence du prof. D. M. BAILLIE : « La Conférence a exprimé sa profonde tristesse et sa contrition devant les divisions de l'Église, et son espoir de voir les membres des Églises, jeunes et vieux, comprendre le scandale de cette division et se préparer à le faire cesser » [2].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Du 28 août au 7 septembre, à Oxford, a eu lieu un CONGRÈS MÉTHODISTE. Un message disait : « Les vieilles rivalités et animosités qui divisaient les chrétiens, perdent de leurs forces… nous ne pouvons que nous réjouir de ce que le méthodisme a perdu sa vie dénominationnelle pour vivre de nouveau en communauté plus large dans l'Église unie du Canada et de l'Église de l'Inde du Sud. Nous regardons en avant avec un vif espoir de voir une union semblable se développer avec les autres éléments chrétiens de Ceylan et de l'Inde du Nord ». De son côté, le Dr. Lynn HOUGH, dans une allocution à cette occasion, a fait ressortir qu'une Église sans théologie ne peut être une Église vivante. La religion chrétienne apporte des

1. Cfr par ex. *CEN*, 7, 21 et 28 sept.
2. *SŒPI*, 19 oct.

convictions intellectuelles et spirituelles ; elle oblige moralement et doit être socialement effective [1].

En préparation d'une assemblée à Hanovre en 1952, le comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale (constituée en 1947), s'est réuni à Genève du 24 au 30 juillet. L'importance de l'idée d'Église dans la doctrine luthérienne a été mise en relief, et l'évêque Anders NYGREN, président de la Fédération, a déclaré que l'Assemblée de l'an prochain sera « un événement théologique ». Un groupe théologique vient d'être créé dans l'état-major de la Fédération [2].

Les TENTATIVES D'UNION entre les différentes confessions luthériennes aux ÉTATS-UNIS semblent près d'aboutir à un résultat. Il s'agit pour le moment de cinq grands groupes comptant ensemble environ deux millions de fidèles [3].

Le 6 août, s'est réuni à WOUDSCHOTEN (Pays-Bas) la NATIONAL ASSOCIATION OF EVANGELICALS, avec la participation d'Églises évangéliques de 27 pays. Le Dr. J. Elwin WRIGHT secrétaire de la commission pour les relations internationales a expliqué que cette association, dans sa théologie, se situe entre le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil international des Églises chrétiennes (I.C.C.C.) — qui, comme l'on sait, est en plein antagonisme avec le Conseil œcuménique —, convaincue que la base du Conseil œcuménique est « libérale » et fausse. On n'y pense cependant pas le combattre, puisque d'autres tâches de plus grande importance s'imposent pour le moment [4].

La SOUTHERN BAPTIST CONVENTION aux États-Unis (7 millions d'adhérents, la plus nombreuse dénomination

1. *Id.* 31 août.

2. Cfr *Réforme*, 25 août. Notons ici qu'au début d'octobre, à Chicago, est décédé le Dr. S. C. MICHELFELDER, secrétaire général de la Fédération et chef du Département de l'Aide matérielle au sein du Conseil œcuménique.

3. Cfr Chronique 1951, p. 440-441. Ces données devront d'ailleurs à son heure être revues. Les divisions du luthéranisme américain sont nombreuses et compliquées.

4. Cfr *PNHK* 22 août.

des É.-U. après les méthodistes), ouvrant son 94e Congrès annuel à San Francisco, a formulé une résolution contre le compromis œcuménique : Il déclara encore une fois ne pas pouvoir adhérer au Conseil national, ni au Conseil œcuménique, ni à une autre organisation similaire mettant en péril les principes et les doctrines des baptistes, basés sur la Révélation. Les baptistes du Sud voudraient faire cause commune avec d'autres centres d'opposition contre tout projet d'union [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le COMITÉ CENTRAL du conseil œcuménique des Églises a tenu sa session annuelle à ROLLE (Suisse) du 4 au 11 août [2]. Il était présidé par l'évêque anglican de Chichester, le Dr. George BELL. Les deux thèmes principaux de la rencontre étaient : 1) coopération plus étroite entre les Églises au sein du mouvement œcuménique et le travail missionnaire. 2) Maintien de la grande communauté chrétienne en temps de crise.

Dans son RAPPORT, au cours duquel il a évoqué les événements saillants de la vie du Conseil durant l'année écoulée, M. VISSER 'T HOOFT a fait allusion aux nombreuses discussions qu'a suscitées la résolution du Comité central à Toronto (1950) concernant la question coréenne. Selon le secrétaire général, tel ne fut cependant pas l'événement le plus important de Toronto. Celui-ci a résidé dans la déclaration sur la nature du Conseil. Le désir de stimuler davantage l'étude du document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* a déterminé le Comité exécutif à inscrire comme sujet à l'ordre du jour de la session de Rolle : « *La vocation œcuménique et missionnaire de l'Église* ». Au nombre des multiples réactions qui se sont manifestées, peu d'entr'elles ont fait faire un pas en avant à la discussion. — Quant à la paix entre les Églises, elle

1. Cfr *Time* 2 juillet (selon *HK*, août, p. 389).
2. Cfr *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, Rolle (Switzerland), August 4-11-1951*, (17 route de Malagnou, Genève, 139 p.).

souffre des divisions qui séparent le monde : « Nous devons admettre que maintes fois, au cours de l'année écoulée, il est apparu impossible de maintenir intacte la communauté des Églises établie à Amsterdam. » D'autre part, cette année a été une année de contacts renouvelés, de confiance restaurée mais il ne faudrait cependant pas en dégager la conclusion que dorénavant il sera possible de maintenir sans peine la communauté œcuménique. Cette année marque des progrès considérables dans les relations avec les Églises orthodoxes d'Orient (participation de l'Église de Grèce au Conseil, fêtes de saint Paul, conférence pour les réfugiés à Beyrouth, travail parmi les réfugiés orthodoxes) [1].

M. Visser 't Hooft mentionne aussi dans son Rapport le travail de la « COMMISSION DES VINGT-CINQ ». Elle consiste en un groupe très varié de théologiens et de laïcs qui se sont réunis du 20 au 30 juillet — également à Rolle — pour étudier principalement le thème proposé pour la future assemblée [2]. Après de « longues et passionnantes discussions » [3] on s'est arrêté à deux formules — *Le Seigneur crucifié* [*et ressuscité*], *espérance du monde* — qui seront soumises au jugement du Comité Central, lors de la session à Lucknov (Inde) du 31 déc. 1952 au 9 janv. 1953. Il est intéressant de noter que la discussion a surtout porté sur le point de savoir quelle était la nature exacte du lien qui unit nos espérances terrestres à l'espérance dernière. Malgré les « discussions pathétiques » entre K. Barth (qui, comme on pouvait s'y attendre, mit surtout l'accent sur le côté eschatologique) et R. Niebuhr, la commission n'a pu arriver à des conclusions très claires. La question devra être reprise aux réunions ultérieures.

1. Pour ce qui concerne l'Église orthodoxe russe, nous citions déjà le passage, Chronique 1951, p. 388, en note.

2. Cette 2e Assemblée, suivant celle d'Amsterdam, a été fixée au mois d'août 1954 et se tiendra aux É.-U., à Evanston (Ill.).

3. Cfr sur le travail de cette commission des articles de Roger MEHL, dans *Réforme*, 25 août, où sont donnés aussi les noms des participants, et dans *Foi et Vie*, nov.-déc., p. 632-636. Le rapport de l'*Advisory Commission* se trouve également dans *ER*, oct., p. 71-79.

L'archevêque ATHÉNAGORE a été élu en tant que successeur de l'archevêque Germanos. Miss Sarah CHAKKO (Inde) a accepté la présidence en remplacement du prof. TSU CHEN CHAO qui, pour des raisons de principe en rapport avec la situation politique actuelle de la Chine, a écrit pour donner sa démission [1].

Un plan en vue de la création d'un CENTRE UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES a été adopté. Il permettra aux jeunes étudiants d'accéder à une documentation de première main sur le mouvement œcuménique et ses problèmes.

THE ECUMENICAL REVIEW, octobre 1951, contient le discours de E. BERGGRAV prononcé à Rolle, *The Responsibility of the Churches and the World Council in Times of Tension* (p. 1-11).

Comment un chrétien doit-il parler et agir dans une situation de tension entre lui et les autres chrétiens, son prochain ? Le premier exemple se rapporte à l'attitude à prendre envers l'Église romaine : « Selon le sentiment général, une conversation avec Rome est condamnée d'avance à l'échec. Il ne peut y avoir de contact possible. Il se peut qu'il en soit ainsi, mais nous devons prendre la situation plus au sérieux. Ce doit être là pour nous un donné profondément chrétien. Peut-être que nous ne sommes pas en état de résoudre les problèmes, mais, comme telle, cette tension ou ce conflit est un obstacle qui barre au Christ les chemins vers les cœurs des hommes [...]. Toute intensification de la tension entre Rome et nous, même *pour des raisons ecclésiastiques*, signifie une aggravation de l'atmosphère de tension dans le monde » (p. 3).

1. Cfr Rapport p. 55. La lettre est traduite en français dans *Christianisme Social*, oct. 1951 (numéro consacré à l'Œcuménisme). La longue intervention de l'évêque BERECZY de l'Église réformée de Hongrie (qui ne prend plus part au Conseil que comme observateur) n'a pas été publiée dans le Rapport. Elle a été diffusée à Budapest et *PNHK*, 8 sept. en donne une traduction néerlandaise. Un trait caractéristique de ce discours : l'évêque dit n'avoir pas pu étudier suffisamment les travaux préparatoires à la réunion de Rolle, ignorant qu'il est de la « langue sacrée » — l'anglais — du Conseil des Églises.

L'évêque se demande dans ce discours jusqu'où va le devoir du Conseil de « faire entendre la voix des Églises, comme on dit souvent ». Et il se permet une suggestion : « Quoi ? si le Conseil œcuménique des Églises se taisait, disons, pour cinq ans, et entre temps travaillait dur sur le programme du Christ dans nos cœurs et dans nos Églises ? »

« Quelques-uns parmi nous ont voulu penser que le but du Conseil était de mettre de l'ordre dans un monde en désordre. Je pense que nous avons eu tort jusqu'ici. Nous devons avant tout tendre à mettre le christianisme à sa place en nous-mêmes et dans nos Églises ». Pas trop de proclamations : « La tâche la plus simple du Conseil en temps de tension doit viser *à bannir les irritations* ».

Signalons aussi dans ce fascicule, William NICHOLLS, *The Ecumenical Movement and the Doctrine of the Church* (p. 21-33).

Bien que le mouvement œcuménique soit encore dans son stade pré-théologique, et que plus de précision doctrinale pourrait même mettre en péril sa cohésion actuelle, un premier pas vers une définition théologique s'impose si l'on ne veut pas sombrer dans le sentimentalisme ou la légèreté.

Et : Hamilcar S. ALIVISATOS, *His Labour* [1].

FOI ET CONSTITUTION. — La commission de *Foi et Constitution* s'est réunie à Clarens (Suisse), du 14 au 18 août, sous la présidence de l'archevêque BRILIOTH, de l'Église luthérienne de Suède. Trois rapports, en préparation à la Conférence de Lund (août 1952), ont été présentés ; on en trouvera ci-après l'analyse (cfr *Notes et Documents*). Une conférence sur les « facteurs non-théologiques » se tiendra en novembre à Bossey. C'est lors des discussions à Lund que sera définie la contribution que *Foi et Constitution* apportera à l'Assemblée d'Evanston en 1954. 159 Églises ont été invitées à envoyer des délégués à Lund.

1. C'est le discours que le professeur d'Athènes et organisateur des fêtes de saint Paul a prononcé à l'Université d'Athènes devant les pèlerins étrangers. Le discours est édité aussi à part (Athènes 1951).

« Aucune invitation spéciale n'a été faite à l'Église catholique romaine, qui en d'autres occasions a fait clairement comprendre qu'il lui était impossible d'être représentée officiellement. La commission a exprimé l'espoir que quelques membres de cette Église pourront assister à la Conférence en tant qu'observateurs »[1].

La DÉLÉGATION DE JEUNESSE a présenté à la commission un rapport qui souligne que « pour garder un juste équilibre œcuménique, la forme romaine du catholicisme devrait être sérieusement prise en considération, à côté des formes anglicane et orthodoxe, particulièrement en ce qui concerne la base biblique des discussions sur les divergences ». La délégation exprime aussi sa conviction que toute la cause œcuménique bénéficierait d'une intégration plus complète du mouvement *Foi et Constitution* dans le travail du Conseil œcuménique. Par cette intégration, les problèmes théologiques pourraient être plus nettement envisagés.

Le travail de *Faith and Order* est menacé de recevoir un coup grave par le fait que le président de la commission (le Dr. BRILIOTH) et les secrétaires (le professeur HODGSON et le Rev. Oliver TOMKINS) ont annoncé qu'après la Conférence de Lund, ils ne pourront plus reprendre leur charge [2]. Il y a eu une « vigorous discussion » sur la question de savoir quelle forme le mouvement *Foi et Constitution* devra prendre après Lund. C'est le degré d'intégration du mouvement dans l'ensemble du Conseil œcuménique qui, paraît-il, est ici en cause [3].

15 novembre. D. T. S.

1. Cfr *SŒPI*, 24 août.
2. Cfr *CEN*, 24 août.
3. Cfr *LC*, 2 sept., et Dr. H. VAN DER LINDE, *Œcumenische Kroniek*, dans *Wending* (La Haye), octobre 1951, p. 434-435.

Notes et documents.

En vue de la conférence de Lund.

On sait que la dernière guerre a arrêté, pour des raisons que je n'ai pas à rappeler ici, l'élan du Mouvement *Foi et Constitution*, plus qu'elle ne l'a fait dans d'autres branches du Mouvement œcuménique. Réorganisé depuis son incorporation dans le Conseil œcuménique des Églises en 1948 à Amsterdam, sous le nom de Commission pour la Foi et la Constitution, il retrouve maintenant une nouvelle vitalité et prépare activement la « Troisième conférence mondiale sur la Foi et la Constitution » qui est prévue pour 1952 à Lund. De récentes publications en font foi [1]. Je compte les analyser dans un contexte que je me permets de considérer comme connu [2].

1. Olivier S. Tomkins, *The Church in the Purpose of God.* An Introduction to the Work of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches in preparation to the Third World Conference on Faith and Order to be held at Lund, Sweden in 1952 (Faith and Order Commission Papers, nº 3). Londres, S. C. M. Press 1950 ; in-8, 118 p., 2/6. — Ce fascicule a paru en traduction française dans *Foi et Vie*, août 1951. – *The Church.* A Report of a Theological Commission of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, in preparation for the Third World Conference on Faith and Order to be held at Lund, Sweden 1952 (Faith and Order Commission Papers : nº 7) (Chairman : the Rev. Dr. Newton Flew ; Secretary : The Rev. Canon Kenneth Riches), 78 p. — *Ways of Worship (WW)* A Report of a Theological Commission of Faith and Order Commission of the World Council of Churches (Chairman : *Professor* Dr. G. van der Leeuw ; Secretary : Wiebe Vos) (Même collection que plus haut, nº 6). Même éditeur, 1951 ; in-8, 26 p., 2 sh. — *Intercommunion (I)*, Même sous-titre (Chairman : Professor Donald Baillie ; Secretary : Professor John Marsh) (Même coll. nº 5). Même éditeur, 1951 ; in-8, 32 p., 2 sh.

2. D. C. Lialine, *Le Dialogue théologique à Amsterdam,* Irénikon 23 (1950, tiré à part) *(DA)* Id., *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises, Irénikon* 24 (1951) p. 36-54. *(NC)*. Je me permets d'y renvoyer le lecteur d'une façon générale pour les détails concernant Amsterdam et ses prolongements.

Le Rév. O. S. Tomkins, secrétaire de la Commission, a réussi une petit chef-d'œuvre, comme seule une rare compétence le permet. Il a condensé en un nombre record de pages, l'histoire, l'état actuel et les perspectives d'avenir du Mouvement, en visant toujours un public moyen ; son but était de promouvoir l'intérêt pour la recherche, souvent ardue et subtile, d'une plus grande unité doctrinale et constitutionnelle entre les Églises chrétiennes séparées, dans ces Églises elles-mêmes et surtout dans celles qui, comme les « Jeunes Églises » ou Églises missionnaires, s'y sont montrées plutôt rébarbatives jusqu'à présent.

L'opuscule commence avec un *Ecumenical Glossary* (p. 7-10). L'idée de préciser, avant d'entrer en matière, les termes de ce qu'on pourrait appeler le jargon œcuménique (d'ailleurs : « œcuménique » en fait lui-même partie) est excellente à condition qu'on s'y tienne à l'avenir. Signalons-en deux, à cause de leurs implications ecclésiologiques : « Église catholique » signifie l'Église dont parlent les Symboles de Foi, quelle que soit par ailleurs la façon dont on les interprète ; « Église » est synonyme d'« Église catholique » tandis que « Églises » sont « les formes organisées en lesquelles nous sommes divisés et sont pratiquement des entités entrées en association pour former le Conseil œcuménique des Églises » (p. 7).

Le premier chapitre est intitulé, *The Unity of the Church and the Disunity of Christians*, et sonne donc parfaitement catholique. Son contenu l'est moins, bien entendu : c'est un *status quaestionis* œcuménique impeccable. On y lit que, dès son origine, le paradoxe de *Foi et Constitution* a été de réunir des chrétiens qui s'accordent à voir dans l'unité de l'Église tout à la fois un don et un impératif de Dieu pour son peuple, et qui ne s'accordent pas sur la nature de cette unité ; que son but est de comprendre ces vues ecclésiologiques différentes dans toute leur subtilité et complexité, grâce à la conversation œcuménique, qui est encore remplie de difficultés de toutes sortes. « D'une certaine façon que nous ne pouvons pas encore nous expliquer, le fait de parler sous le regard de Dieu a mis en question l'existence même de ce que nous appelons « Églises ». Il n'y a pas de paix parmi le peuple de Dieu, mais il n'y en aurait pas davantage à prétendre qu'il y en a » (p. 18). — Le chapitre historique, *From Lausanne to Lund* qui suit, complète l'énoncé du but de *Foi et Constitution*, tel qu'on le trouve dans sa nouvelle constitution écrite et tel qu'il se trouvait dès le début dans sa tradition : le Mouvement n'a pas pour tâche de déterminer la foi et la constitution des Églises, ni non plus d'entreprendre des démarches en vue de leur

réunion, en leur disant, par exemple, ce qu'elles auraient à faire, ou bien en leur dressant des plans d'union ; il doit simplement réaliser les conditions qui permettraient aux Églises de conférer entre elles. — Le chapitre suivant, *Our Deepest Difference*, reprend le titre du paragraphe central du 1er rapport d'Amsterdam, pour en analyser en détail la substance ; il se demande finalement quelle sera sa place dans la tradition *Foi et Constitution* et n'y répond que d'une façon vague, telle par exemple : « Amsterdam a soulevé des questions auxquelles nous ne pourrons répondre sans changer nous-mêmes » (p. 33). — Suivent trois chapitres consacrés aux travaux des commissions théologiques. Leurs rapports ayant paru depuis, je préfère me référer directement à eux.

* * *

The Church, non plus *The Nature of the Church*, comme prévu, contient donc une matière plus abondante que celle résumée par M. Tomkins. Ce plus gros des trois rapports a pour auteur principal le professeur américain C. T. Craig dont le nom n'est pas inconnu aux lecteurs d'*Irénikon*. Il déclare dans sa préface vouloir tenter « un essai d'interprétation du service que peut rendre actuellement la théologie au travail (*task*) de l'unité dans la vérité » (p. 12). Le but en serait la Réconciliation, car « ce n'est pas aux chrétiens eux-mêmes de réajuster les fragments de l'unité brisée, mais c'est à Dieu de leur faire voir leurs erreurs ainsi que l'unité qu'ils ne perçoivent aujourd'hui que fragmentée par les siècles de division » (p. 9). Donc pas de prétentions à une doctrine synthétique de l'Église qu'un volume spécial, on s'en souvient, aurait dû élaborer ; pareille ambition serait disproportionnée, nous dit-on, aux forces de la Commission « *non uno itinere potest pervenire ad tam grande secretum* » (p. 12).

Les matières proprement ecclésiologiques sont groupées en deux chapitres. Le premier *The Nature of the Church* : *Agreements and Disagreements* ne concorde pas entièrement avec la section correspondante du Rapport d'Amsterdam (le résumé de M. Tomkins est plus fidèle à cet égard). Il classe sa matière par confessions (seuls les Quakers à cause de leur position particulière et à leur demande, sont rejetés en épilogue), en s'inspirant beaucoup du rapport de la Commission ecclésiologique américaine, qui fut présidée en son

temps par le même professeur Craig [1]. Le désaccord le plus opiniâtre concerne l'infaillibilité de l'Église qu'on dit impliquer non seulement une conception spéciale de la nature de celle-ci, mais encore de la Révélation. Le sixième chapitre *Our Future Tasks* contient un paragraphe : *Approaches toward Agreements on Specific Issues* ; on y signale quelques accords obtenus depuis Amsterdam : la continuité de l'Église et le sacrifice eucharistique. — A plusieurs reprises apparaissent dans ces passages un *consensus* sur l'Église en tant que communauté (*Fellowship*) du Saint-Esprit dans laquelle la Bible possède l'autorité doctrinale suprême, et un désaccord sur les moyens que l'Esprit prend pour y agir et pour faire reconnaître cette autorité.

Les autres chapitres exposent plutôt le contexte pour une ecclésiologie réaliste. *The Background of our Divisions* groupe quelques oppositions confessionnelles systématiques ou synthétiques qui expliqueraient les oppositions de détail ; cette méthode qui fut, on le sait, la grande « découverte » d'Amsterdam, prétend s'appuyer maintenant sur des précédents ne datant pas moins que de la controverse arienne ! On passe également en revue, sans cependant vouloir leur donner de primauté, des facteurs d'opposition non-théologiques, œcuméniquement très à la mode depuis la lettre du professeur Dodd en 1949 ; on leur découvre deux provenances, l'une est le péché des hommes, et l'autre, la structure même de l'existence humaine (p. 57).

Les chapitres III et IV traitent des *New Factors*, à travers lesquels Dieu parle à l'Église : situation contemporaine de l'Église dans le monde et Mouvements théologiques qui débordent les limites confessionnelles (« mouvements laïques », retour à la théologie biblique, confessionalisme, philosophie, surtout l'existentielle). Puisqu'il entre dans la tâche de la Commission, est-il dit, de scruter les sens théologiques de l'instrument « grâce auquel se fait le travail de réconciliation entre chrétiens séparés », le cinquième chapitre est consacré à *The Theological Significance of the World Council of Churches*. « Comme nous l'avons déjà mentionné, les paroles et les actes du Conseil impliquent certaines assertions théologiques, mais c'est aux Églises elles-mêmes de déclarer si elles se rendent compte que telles étaient ces implications et si elles les acceptent, alors qu'elles sont

1. *The Nature of the Church.* A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order, Chicago, 1945. Cfr *Irénikon*, 21 (1948), p. 341.

expliquées clairement » (p. 61) ; explication que le rapport fait en suivant de près le document de Toronto 1950. Nous ne l'y suivrons donc pas et je me contenterai de signaler seulement quelques détails plus nouveaux : la tâche de *Foi et Constitution* fait partie intégrante de la tâche du Conseil ; celle-ci est de découvrir toujours davantage ce qu'implique la fameuse phrase du Message d'Amsterdam : *Nous voulons rester ensemble* ; une heureuse distinction est faite, pour éviter des malentendus, entre ce qui est attribué, en matières administratives par exemple, au Conseil œcuménique de ce qui l'est à la future Église réunie ; il appert (cfr chapitre I) que l'acceptation du Christ comme Dieu et Sauveur, base doctrinale du Conseil, est le minimum ecclésiologique du protestantisme d'extrême gauche (Disciples du Christ, etc). Tout comme dans le document de Toronto, nous ne trouvons pas ici non plus de nouvelles lumières sur l'autorité du Conseil.

Le sixième chapitre est peut-être le plus important. Nous en avons déjà mentionné un paragraphe. Parcourons rapidement les autres. 1) *Premises for the Ecumenical Task* : l'Unité entre les chrétiens séparés est un don de Dieu, révélé dans les rencontres œcuméniques ; *Foi et Constitution* doit lui donner une expression théologique et disciplinaire afin que l'Église puisse mieux porter son témoignage dans le monde tout en sachant que la réalisation de la vérité et de l'ordre dans l'Église militante ne sera jamais parfaite et que certains facteurs vont « toujours limiter l'expression visible de l'unité de l'Église » (p. 57). — 2) *Contributions of Scholarship* (biblique, historique, état actuel des confessions). — 3) *The Resolution of Disagreements within our Present Conception of Unity* : l'unité recherchée par *Foi et Constitution* n'est pas abstraite, mais elle est la vérité de la vie du Christ qui continue dans son Église par l'Esprit-Saint, et s'y incarne dans des formes multiples (symbolique, liturgie, ordre ecclésiastique et action chrétienne), (p. 61) et sa forme dans l'Église réunie n'est pas encore connue. Des conceptions théologiques qui semblent de nos jours incompatibles, ne sont pas cependant une impasse car tous les chrétiens croient en Jésus-Christ et en sa présence dans le monde (p. 63). — 4) *The Contributions from our Divided Witness to the United Church* : « Il est clair que la pleine reconnaissance de l'unité de l'Église ne viendra que quand les différentes communions seront convaincues que leur témoignage particulier sera conservé dans une Église unie ou bien que ce témoignage ne sera plus vrai » (p. 65) ; le poursuite de l'Unité dans la vérité ne se fera pas par des concessions savamment dosées ni à coup de formules

neutres, mais dans la commune attention à écouter « ce que l'Esprit dit aux Églises « (Apoc. II, 7) » (p. 66). Le rapport se termine par deux appendices : L. Hodgson : *Modern Thought-Forms and the Doctrine of the Church* ; S. T. Hopper : *Existentialism.*

Quelques conclusions s'imposent. Le rapport traite son sujet d'une façon très large : on y apprend plus sur la Commission *Foi et Constitution* que sur l'Église ; trop large même : c'est à se demander si une seule commission théologique pourra avoir suffisamment de moyens (de « chemins » pour reprendre une expression de plus haut) pour accomplir sa tâche et, dans l'affirmative, ce qu'elle laissera alors aux autres commissions. Le contexte immédiat du rapport est celui de la première Commission d'Amsterdam ; Le P. Florovsky et M. Ramsey peuvent être contents : 1) le terme même de Réconciliation a été proposé alors par ce dernier ; 2) la phénoménologie envahit victorieusement *Foi et Constitution* sans en éliminer pour autant, à mon agréable surprise, l'ecclésiologie doctrinale ; entre les deux un certain équilibre a été trouvé, dont l'avenir montrera la solidité ; 3) la méthode théologique veut être concrète, voir les choses sous « trois dimensions », ne pas camoufler les dissensions sous des formules creuses, comme l'aurait fait *Foi et Constitution* ancienne manière ; elle demande un effort renouvelé d'entrer dans les points de vue d'autrui pour non seulement les comprendre, mais aussi pour les estimer tels qu'ils le sont par leurs adeptes (p. 64). Cette fois-ci en contraste avec Amsterdam, elle est modeste [1]. Tout en rendant plus acceptables théologiquement les vastes synthèses élaborées à Amsterdam, le IIe chapitre du rapport ne fait pas, quant à la philosophie au service de la doctrine chrétienne, la distinction libératrice qu'il y aurait à faire ici entre la théologie systématique et la philosophie religieuse, la première, étant en terme d'École, une science subalternée à la foi, et l'autre subalternant celle-ci.

C'est donc bien deux années après l'intégration de la Commission *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, comme le prévoyait M. Tomkins, que celle-ci prend son aspect nouveau qui est, en raccourci, une nouvelle interaction de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action* : on envisage maintenant moins l'influence de la doctrine sur la vie que l'inverse, celle de la vie sur la doctrine. Telle est la réponse que je peux apporter aux questions posées dans *DA*, p. 50. Deux nouvelles questions maintenant : que peut vouloir exactement dire « manifester l'unité (*oneness*) de l'Église », tâche constitutionnellement codifiée de *Foi et Constitution* et donc du Conseil œcumé-

nique tout entier, quand cette *oneness* est comprise par les différentes confessions d'une façon aussi différente que le chapitre VI du rapport le manifeste ? Si l'on ne veut pas préjuger d'une ecclésiologie, pourquoi, et ce n'est pas la première fois que je fais cette question — employer aussi souvent dans son sens concret et non pas œcuménique, le terme « Église » défini par M. Tomkins plus haut ?

Enfin le rapport me confirme dans l'opinion que la distinction entre l'unité des chrétiens séparés dans le Christ d'avec la leur dans l'Église, a une grande importance œcuménique. Ainsi quand p. 54 sont données des définitions du Mouvement œcuménique basées sur la première unité, elles semblent parfaitement acceptables à un catholique ; par contre, lui est inacceptable la phrase : « Nous ne sommes pas le Conseil d'une Église indivise. L'Église du Christ est une, et cependant nous nous appelons un Conseil d'Églises. Nous reconnaissons l'anomalie : nous ne l'acceptons pas passivement et nous avançons vers la manifestation de l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (p. 52).

* * *

Le rapport sur l'Église méritait un examen plutôt détaillé. Nous nous arrêterons plus brièvement aux deux autres.

La Commission sur les *Formes du Culte* (*Ways of Worship*) n'a pas réussi à formuler des conclusions ; on le regrettera d'autant plus que le corps du rapport est très bien fait, bien qu'il aurait pu avantageusement ajouter à sa perspective théologique essentielle un aperçu sur le sacerdoce de Jésus-Christ, et nuancer l'affirmation que « le Culte est la substance de la Foi » (p. 10) ; telle quelle, elle ne rend pas suffisamment compte de la multiplicité des rites dans l'Église catholique malgré l'unité de sa Foi ; elle ne le fait même pas non plus pour l'Église orthodoxe qui, elle aussi, a tendance de devenir « polyrituelle ». Un des buts œcuméniques de la Commission, nous dit-on, est de déceler ce qui, dans les différentes formes du Culte, est lié directement à la Foi et pourrait donc faire obstacle à l'unité dans l'Église réunie, et ce qui, parce que moins dépendant de la Foi, pourrait y coexister. Le rapport ne mentionne pas un fait liturgique important que M. Tomkins signale dans son résumé : le Culte dans le Mouvement œcuménique, où les chrétiens séparés ressentiraient le mieux, malgré leurs divisions, leur unité mystérieuse ainsi que, avec une douleur aiguë, ces divisions elles-mêmes.

Le rapport sur l'Intercommunion a été préparé depuis de longues

années par de nombreuses études ; il est plus achevé que le précédent et contient des conclusions importantes ; l'une d'elles, la plus intéressante me semble-t-il, attribue en dernière analyse les attitudes différentes des différentes Églises sur le sujet à leurs différentes ecclésiologies, lesquelles, à leur tour, commandent des conceptions différentes du ministère (p. 21). Glanons donc plusieurs *consensus* ecclésiologiques : « Nous nous accordons à reconnaître que l'Église une, sainte, catholique et apostolique devrait avoir une unité visible en ce monde et que, par conséquent, la désunion est, en elle-même, un état peccamineux » (p. 29) ; p. 30 il est parlé de « Branches de l'Église » (expression que je croyais œcuméniquement périmée) ; des Églises qui ne sont pas unies entre elles dans le gouvernement et la juridiction, peuvent néanmoins être en pleine communion (p. 30). — Un excellent questionnaire facilitera l'étude ultérieure. On retire du rapport l'impression d'une profonde angoisse chrétienne, causée par les divisions des chrétiens dans le sacrement de leur Unité. M. Tomkins rappelle (p. 66) une résolution de la conférence d'Édimbourg 1937 disant que l'impossibilité de l'Intercommunion ne peut jamais être acceptée par les chrétiens à cœur joie, mais toujours avec un cœur profondément triste. Un catholique y ajoutera que sa douleur sera ici encore plus grande car pour lui l'interdiction de la *communicatio in sacris* s'étend également à la communion purement spirituelle, au moins — comme il est permis de l'augurer depuis la récente instruction du Saint-Office — quand il s'agit de ses formules liturgiques ; tandis que pareille intercommunion passe pour naturelle dans le Mouvement œcuménique, et même chez les Orthodoxes. Les théologiens œcuméniques se doutent-ils de cette différence ?

Je n'en puis dire plus dans cette note sur ces deux rapports de tout point marquables et qui méritent l'intérêt des liturgistes catholiques.

* * *

Revenons maintenant à l'opuscule de M. Tomkins. Le chapitre XII *Objective Progress in Unity Negotiations* : 1937-1951, continue et conduit *up to date* : H. PAUL DOUGLASS, *A Decade of Objective Progress in Church Unity* 1927-1936 [1]. L'Église Unie de l'Inde méridionale et le discours cambridgien du Dr. Fisher [2] y occupe naturelle-

1. Cfr *Id.* 19 (1946), p. 401.
2. Cfr *Irénikon* 16 (1939), p. 577.

ment une place importante. Mais le principal intérêt du chapitre est de montrer que ces unions elles-mêmes posent des problèmes au point de vue de l'Unité finale de l'Église car « nous sommes encore loin d'un accord parmi les chrétiens au sujet du degré d'unité possible ou même désirable dans l'Église de Jésus-Christ » (p. 69).

Les *Forgotten Factors* du chapitre VIII sont les « facteurs non-théologiques » qui maintiennent les divisions entre chrétiens. L'auteur les envisage sous un angle plus large que ne le fait le 1er rapport et je n'en relèverai après lui que quelques-uns. M. Tomkins ne fait pas remarquer tout d'abord que le problème de ces facteurs se posait autrement à la Conférence d'Édimbourg que dans la lettre du Dr. Dodd et il y inclut des *Varieties of Ethical Judgment* (p. 87), ce qui est plutôt surprenant : la morale semble rejetée ainsi hors de la théologie et les jugements sur des matières telles que le *Birth Control* et le divorce et en acquièrent un très grand relativisme ; les laïcs, parce que libres des déformations professionnelles du théologien, apporteront, nous dit-on, dans ce domaine, une note plus vivante et plus réaliste.

Le chapitre IX a pour titre la fameuse phrase du Message d'Amsterdam *We intend to stay together* et analyse, antérieurement au document de Toronto [1], la nature du Conseil œcuménique, laquelle nous est suffisamment connue. Je signale simplement que le *consensus* œcuménique sur la *Fonction* de l'Église y reçoit ce complément de formulation : « Toute la structure du Conseil et les traditions dont il est l'héritier, présupposent le devoir pour l'Église d'évangéliser et de porter un témoignage prophétique dans tous les domaines de la vie humaine de sorte que toute Église qui serait tentée de le nier ne s'y joindrait probablement pas » (p. 96-97). Tout *consensus* œcuménique sur l'unité de l'Église est niée, par contre, mais je reste convaincu du contraire, comme je l'ai montré dans *NC*, p. 49. La brochure se termine avec quatre appendices : questionnaire pour l'étude et la réflexion, une bibliographie et la liste des membres de la Commission *Foi et Constitution* ainsi que des membres des Commissions théologiques de celle-ci.

Je regrette de n'y avoir rien trouvé sur le caractère formellement ecclésiastique que cette commission antérieurement moins officielle, a revêtu depuis son incorporation dans le Conseil œcuménique ni non plus sur son influence dans le Conseil, sujet que le 1er rapport a également omis.

* * *

1. Cfr *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises*, *Irénikon*, 24, (1951), p. 37-54.

Je risque maintenant ceci, en guise de conclusion générale. Les quatre documents analysés, dernier aboutissement du dialogue d'Amsterdam dans *Foi et Constitution,* permettent d'augurer favorablement de l'avenir théologique de la Commission réorganisée, et donc de la conférence de Lund, sans vouloir dénigrer pour autant son passé, qu'à l'encontre de bien des détracteurs, je considère glórieux. A condition toutefois qu'elle ne verse pas dans trop d' « existentialisme ». J'en ai relevé déjà de fortes doses dans le 1er Rapport ; les deux autres ne lui cèdent en rien sur ce point. L'existentialisme œcuménique atteindrait son comble dans l'Intercommunion, elle qui, d'après un *consensus* général, fait le mieux saisir le paradoxe œcuménique : « nous devons dire que nous sommes unis en Jésus-Christ ; — nous ne pouvons dire que nous sommes déjà une Église », et qui ramène sur le tapis, mais d'une façon nouvelle, le problème sinon éternel, au moins œcuméniquement quadragénaire du Ministère chrétien.

Une dernière conclusion qui, je l'espère, n'offusquera pas ceux des œcuménistes qui voudront bien me lire : le caractère « protestant » du Mouvement œcuménique et du Conseil se dessine encore plus nettement après la lecture de nos documents : la base doctrinale du Conseil œcuménique se révèle être un minimum *ecclésiologique* protestant ; les Orthodoxes ont reconnu eux-mêmes que le problème central et le terme d'« intercommunion » leur étaient théologiquement inintelligibles. [1]

Octobre 1951. D. C. LIALINE.

1. Cfr 1, p. 8.

Bibliographie.

DOCTRINE

Yves Congar, O. P. — Vraie et fausse Réforme dans l'Église. (Coll. *Unam Sanctam*, 20). Paris, Éditions du Cerf, 1950 ; in-8, 648 p.

Le livre impatiemment attendu par tous ceux qui s'intéressent à l'Église, paraît enfin et dépasse de loin en volume tous les ouvrages de la Collection. Quelles seront alors les dimensions de la Somme ecclésiologique que le P. C. nous promet sous le titre d'*Essais sur la Communion catholique* (p. 7) et dont le présent « cahier » n'est que le IVe ? Il la conçoit sur des lignes qu'il dit avoir été encore peu explorées par les théologiens catholiques, à part Moehler et Newman, et lui donne pour objet la « Communion catholique » ou la « Vie dans l'Église » (« Le contenu, les règles et les moyens de cette « vie dans l'Église » sont précisément l'objet des présents essais », p. 530, n. 312). C'est la distinction entre l'aspect « communion » et celui de « structure apostolique » de l'Église, auquel l'ecclésiologie catholique s'était limitée le plus souvent jusqu'à présent, que le P. C. met à la base de son IVe cahier et en fait le fil conducteur (« vraiment cette distinction entre structure et vie éclaire une foule de points », p. 338) pour pouvoir distinguer une vraie réforme d'une fausse. La vraie se fait *dans* la communion catholique laquelle a constamment besoin de réforme (p. 466) à cause des péchés moraux et sociaux (point de vue moderne) des hommes qui la constituent ; elle sera donc une réforme des abus, plus facile, et une réforme des « états de choses », plus difficile parce que mettant en cause les structures sociales (p. 186-190, 494). *Les conditions d'un réformisme sans schisme*, développées dans la deuxième partie du volume, sont au nombre de quatre et se réduisent toutes à une fidélité intelligente (aussi bien au courant de la Tradition que de l'actualité, p. 599) à la Communion, et au respect de la structure apostolique de l'Église, laquelle parce qu'elle remonte au Verbe Incarné, est, contrairement à la Communion, irréformable. La vraie réforme animée d'une angoisse apostolique aboutit à faire une Église *autre* et non pas une *autre* Église (p. 251). — La fausse réforme comme fut la Réforme du XVIe siècle (troisième partie), ne remplit pas ces conditions et, pour réformer la Vie de l'Église, s'attaque à sa structure apostolique oubliant que c'est précisément celle-ci qui soutient celle-là. Toute initiative réformiste serait ainsi ambivalente à son point de départ, pouvant évoluer dans un sens ou dans l'autre. Le P. C. illustre sa double thèse par de nombreux, trop nombreux exemples historiques dont il ressort surtout que S. Augustin a été le germe ambivalent de toutes les réformes dans l'Église d'Occident. Dans sa piété filiale, l'A. s'arrête avec

prédilection au vrai réformisme de Lacordaire qui est mis en contraste avec le faux de Lamennais. — La conclusion du livre s'intitule : *Regards sur le problème concret des attitudes devant le Réformisme* : A. *Devant le mouvement et le réformisme en général* ; B. *Devant le réformisme actuel.* Cet ultime chapitre est au fond le premier en intention, car c'est par angoisse apostolique et pour juger théologiquement le réformisme français d'après guerre qui l'a fortement impressionné à son retour de captivité, que le P. C. a écrit et reécrit son livre (1946 et 1949) pour arriver à un jugement théologique favorable.

Au point de vue d'une théologie catholique de l'Église, ce IVe cahier de la Somme me semble une réussite : sa distinction fondamentale, sans être tout à fait nouvelle, est, en effet, très éclairante et convaincante *pour un catholique* ; elle l'aurait été cependant davantage pour lui et peut-être pour un non-catholique aussi, si au lieu de l'illustrer d'un grand nombre d'exemples il l'avait étudié plutôt bibliquement, un peu comme l'a fait récemment M. Leuba dans son livre, *L'Institution et l'Événement* (cfr ici même, 1951, p. 143). Et puis le Cahier pullule de mises au point rapides mais heureuses ; je ne puis résister au plaisir théologique d'en citer quelques-unes : le statut néotestamentaire apostolique de l'Église opposé à son statut vétéro-testamentaire prophétique (p. 469 suiv.) lequel fut adopté par les faux réformateurs ; la compréhension dialectique du *Sentire cum Ecclesia* qui est le ressort du vrai réformisme (« que nous soyons pas uniquement des hommes de solution, mais des hommes de problèmes » p. 601) ; dans l'Église tout n'est pas institutionnel, en dépendance du Verbe Incarné, il existe en elle une marge d'interventions directes du Christ céleste, et c'est là la « part du protestantisme » (481-82) ; c'est dans le rapport entre ces deux états du Christ (dont la terminologie ne me paraît cependant pas très heureuse) que réside « le secret d'une ecclésiologie catholique » (p. 474) ; l'apostolicité de l'Église est sa visibilité formelle (p. 395, 423) ; la Tradition est plus qu'une transmission de doctrine, mais bien plutôt de réalités (p. 498) et ce qu'il y a en elle de doctrinal ne sont nécessairement pas les « idées reçues » (p. 532) ; le ressourcement comme fidélité à la tradition bien comprise (en une note ajoutée, p. 623, le P. C. tient à montrer que sa conception de ressourcement est en pleine conformité avec l'enseignement de l'encyclique *Humani Generis* à ce sujet ; il aurait pu, pour se conformer davantage, cette fois, à l'encyclique *Corporis Mystici,* recourir plus fréquemment à la distinction entre les deux missions constitutives de l'Église qu'elle propose, et qu'il n'emploie qu'une fois, à la p. 474). Quant au plan des *Essais* je regrette de ne pas y trouver prévue l'étude sur le stade définitif de la communion catholique qui est la communion céleste.

Au point de vue œcuménique le IVe cahier me semble moins pertinent qu'à l'ecclésiologique ; il y figure à titre presque accessoire. La critique de l'ecclésiologie de Luther (« galatisme ») est forte mais l'A. doute lui-même qu'elle puisse être convaincante pour les luthériens (p. 454). En tout cas

j'ai l'impression que son angoisse apostolique ne lui a pas fait saisir la profondeur de l'angoisse « prophétique » des Réformateurs qui portait sur la subsistance même de l'Église. Étaient-ils entièrement de mauvaise foi en cela ? Une phrase est très révélatrice à cet égard : « Le Grand Schisme aidant, on est arrivé au début du XVe siècle à une véritable liquéfaction dans la conscience des données structurant une ecclésiologie catholique » (p. 376). Je m'attendais un peu à ce que le P. C. traitât du point de vue catholique de la réalité dans laquelle les Réformateurs ont vu improprement l'Église et qui, malgré cette erreur théologique, existe cependant et réclamerait l'attention et l'étude des théologiens catholiques (cfr. *Une étape en ecclésiologie*, *Irénikon* 20 (1947), p. 52) ; il ne l'a pas même esquissé. J'ai été surpris que le P. C. mette (p. 452) la différence principale entre catholicisme et protestantisme en ecclésiologie, dans la façon différente de comprendre le rapport entre transcendance et immanence ; n'abandonne-t-il pas ainsi la théologie pour la philosophie religieuse à la manière de Barth, qu'il critique précisément sur ce point ? Enfin l'affirmation plusieurs fois répétée (p. 439, 450, 474 etc.) que la tradition catholique d'Occident et d'Orient est unanime quant à la structure apostolique de l'Église me semble beaucoup trop massive et rendant incompréhensible la persistance de la séparation des deux Églises.

Pour finir il me paraît intéressant de comparer brièvement le présent Cahier avec *Chrétiens Désunis*, son aîné de quatorze ans. Les deux ont la même facture théologique : exposés doctrinaux trop peu fondés, et avoués pour tels, sur le donné révélé pour pouvoir convaincre des non-catholiques, mais *Réforme* est moins pédagogiquement construit ; il est touffu et la chose était, je pense, inévitable pour un IVe Cahier d'une série d'*Essais*, qui paraît indépendemment des autres et qui fut écrit comme il l'a été ; le P. C. croit devoir y toucher à une foule de problèmes qu'il n'a pas la possibilité d'approfondir ; à cette fin, il renvoie aux cahiers suivants ; le procédé devient fastidieux et allonge inutilement le volume (p. ex. p. 241, 249, 407, 415, 421, 435, 449, etc.) ; il lui donne parfois ce caractère « affreusement schématique » que l'A. lui-même lui reconnaît (p. 223). La profusion d'exemples historiques, qui ne parviennent cependant pas à convaincre le lecteur que le P. C. soit aussi bien au courant de l'histoire plus ancienne de l'Église qu'il l'est de l'actualité catholique française, alourdit également *Réforme*. Quand la Somme aura paru en entier il y aura de l'élagage à y faire en vue d'une nouvelle édition. — Continuons la comparaison entre les deux grands livres du P. C. S'il prétend maintenant (p. 350) avoir parlé alors de l'Église une et apostolique, je continue, comme je l'ai fait naguère (cfr *Irénikon*, 15 (1938), p. 279-281), à ne pas trouver l'Apostolicité dans *Chrétiens désunis* qui avait pour sujet central l'Unité et la Catholicité de l'Église et pour distinction fondamentale celle entre le divin et l'humain dans l'Église. Dans *Réforme*, l'Apostolicité et la Sainteté de l'Église, sont en effet au centre avec pour réalité sous-jacente la distinction entre la structure divino-humaine et la vie divino-humaine de celle-ci. A ce point

de vue les deux livres se complètent donc très bien. A un autre, le présent volume peut servir de contexte à son aîné : celui-ci comprenait le travail œcuménique comme une réforme dans le bon sens du mot (p. 339), celui-là nous donne les principes de toute vraie réforme catholique en y incluant le travail œcuménique (p. 595). Enfin si *Réforme* avoue être une espèce de phénoménologie de l'Église (p. 252), ce en quoi il est à la mode œcuménique, il donne un exposé de la situation œcuménique (p. 335) qui ne tient pas suffisamment compte de son évolution depuis 1937, ce qui semble prouver que son A. a davantage suivi le mouvement réformiste français que le mouvement œcuménique. Les deux volumes sont munis d'un index des noms propres et d'un excellent sommaire. Contrairement à *Chrétiens Désunis*, le second grand ouvrage du P. C. est plutôt apostolique qu'œcuménique. Il est animé, nous le savons, d'angoisse apostolique devant l'état de l'Église de France, et de l'intérêt primordial de son A. pour la laïcologie, pièce maîtresse de la théologie de la Communion catholique. On pourrait dire qu'il se présente comme une réforme théologique de la notion même de réforme de l'Église et, parce que tel, il révèle une autre angoisse encore, celle d'une intelligente orthodoxie. Le IVe Cahier de la Somme fait attendre avec impatience les sept suivants.

D. C. Lialine.

Martin Jugie, A. A. — Où se trouve le Christianisme intégral. Essai de démonstration catholique. Paris, Lethielleux, 1947 ; in-8, XXVI-276 p., 450 fr. fr.

L'A. de ce livre a droit à notre reconnaissance pour l'acharnement qu'il a mis depuis plus de trente ans à l'étude de l'Orient chrétien et de ses sources. On peut trouver en tête du présent volume la liste de ses savants travaux, auxquels il faut joindre de nombreux articles de revues et de dictionnaires. — Cette fois, nous nous trouvons devant une apologétique de l'Église romaine, en qui seule se trouve « le christianisme intégral », les autres confessions étant « tronquées et incomplètes » (p. 264). Les orthodoxes — car c'est pour eux que cette apologétique est tracée — devraient, après la lecture de ce livre, se laisser convaincre « qu'ils doivent chercher ailleurs que chez eux l'Église catholique fondée par Jésus-Christ » (*ibid.*). Renonçant à la présentation classique de la méthode des quatre notes (ch. V), l'A. veut procéder par la méthode dite historique, plus claire, et plus facile pour les orientaux séparés. On a cependant l'impression que la foi est ici enchâssée dans un système. L'Église ancienne est tout d'abord décrite d'après le N. T. et la tradition des neuf premiers siècles (ch. I), mais suivant les catégories de la théologie moderne évoluée, et nullement d'après les conceptions des anciens, au point qu'on éprouve un malaise d'anachronisme en lisant ces pages. Les Églises séparées sont ensuite comparées à cette Église ancienne, et sont déclarées, par élimination, ne pas lui être ressemblantes (ch. II), tandis que l'Église romaine l'est (ch. III). Les objections de la « scolastique antiromaine »

(p. 82) contre la centralisation, l'autocratie et l'infaillibilité papale, le latinisme, l'italianisme, le papocésarisme de l'Église d'Occident sont beaucoup trop sommairement réfutées. En général la conviction précède l'argument. Nous sommes en pleine manière apologétique du XIXe siècle, et nous retrouvons le robuste mépris du polémiste qui a foi en ses raisons. On peut se demander s'il est prudent, s'il est même bien, parce qu'on possède la vérité et qu'on n'a plus à se la démontrer à soi, de traiter ainsi le chrétien qui a été élevé, dans le respect des mystères, en une autre confession. *Ne forte tibi parcat*, rappelait saint Paul aux Gentils (*Rom.* 10, 21) ; *hoc judicate magis ne ponatis offendiculum fratri* (*ibid.*, 14, 13). Les mystères sont trop facilement ramenés à la proportion de notions et de syllogismes (p. ex. p. 12 et 21) ; les conciles paraissent presque de trop dans l'Église (pp. 86, 216) — l'infaillibilité pontificale a toujours suppléé à leurs déficiences (p. 86) ; saint Pierre nous est montré faisant des « tournées d'inspection » (p. 17), ayant le droit de « lier les consciences » (p. 12). Sans doute, « il n'y avait pas aux origines de système organisé dans l'exercice de la primauté » (p. 35), mais le fait était là et tout se passe un peu dans la pensée de l'A. comme si ce système existait. Les empereurs byzantins « se substituaient aux papes en envoyant des missionnaires aux infidèles » (p. 96), le retour à la patristique chez les dissidents est un signe de leur actuelle décadence (p. 165) ; les rites orientaux catholiques sont « les anneaux providentiels auxquels pourront être accrochées les masses dissidentes » (p. 196), et « déjà des orientaux catholiques ont reparu avec leur barbe et leurs costumes dans les rangs du Sacré-Collège » (p. 224). Le latin est déclaré « langue *catholique* par excellence » (p. 222). D'autre part, l'A. entrevoit que, devant le développement ultérieur du catholicisme de l'Inde et de la Chine, il sera nécessaire de « décongestionner un jour les dicastères romains » (p. 210). Ceux-ci, du reste, en raison des « congressi » des congrégations romaines, sont de « petits conciles » qui montrent que l'Occident est en train de retrouver l'esprit de la *Sobornost'* si chère aux slaves (p. 214). Voilà certes un argument encourageant; tel aussi le cas de Boniface VIII qui, dans la question du pouvoir temporel, est « le pape qui a frisé le plus près l'hérésie dans un document officiel » (p. 228), mais que l'Esprit-Saint a arrêté à temps dans la proposition définitoire, assez vague pour s'accommoder de plusieurs interprétations (*ibid.*). — Cet ensemble de remarques révèle un grave défaut psychologique de construction dans l'ouvrage, mais nous répétons que, malgré les affirmations parfois un peu naïves de l'A. il faut lui rendre hommage pour sa riche documentation toujours utile, comme l'a été du reste celle de sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, et celle de son ouvrage sur *Le schisme byzantin*, paru en 1941 chez le même éditeur (Lethielleux ; in-8, VIII-487 p.).

D. O. R.

Dom J. Dupont O. S. B. — Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1949 ; in-8, 602 p.

Cette thèse de maîtrise d'un disciple de M. Cerfaux témoigne de la haute tenue scientifique de l'enseignement universitaire de Louvain. En matière de connaissance religieuse, saint Paul est-il tributaire du mysticisme hellénistique tel que le voulaient Norden, Reitzenstein, Bultmann ? Non, répond l'A., ici encore saint Paul se place dans la tradition judaïque. Déjà les « thèmes gravitant autour de la notion de connaissance de Dieu » se rattachent sans grande difficulté au milieu littéraire judaïque (ch. I). L'originalité paulinienne se manifeste dans la doctrine de la connaissance que Dieu a de nous (connaître — être connu et être connu d'avance), « leitmotiv fondamental de l'absolue initiative divine dans l'ordre du salut » (ch. II). Le salut lui-même sera donc connaissance, actuellement sans doute vision en énigme, comme dans un miroir (image hellénistique populaire), mais à la fin des temps, vision face à face (thème judaïque) (ch. III). La gnose charismatique (de Corinthe) « se rattache à la terminologie du judaïsme... La *gnosis* était la connaissance de Dieu, c.-à-d. la véritable religion », concrétisée dans les interprétations des docteurs de la Loi ; le même phénomène se retrouve dans les communautés chrétiennes primitives, où les didascales « ont dû faire sonner le mot de *gnosis* » (ch. IV). Mais comment expliquer le lien entre la *gnosis* et l'*exousia*, à laquelle prétendaient les « pneumatiques » ? Ce serait « la rencontre d'une notion d'origine juive avec une notion grecque de la philosophie morale » (ch. V) ; influence hellénistique également dans les listes des vertus, où la substitution de *gnosis* par *agapè* « marque la supériorité de celle-ci sur celle-là » (ch. VI). L'antithèse entre *gnosis* et *agapè* se trouve dans Éph. 3, 19 ; mais il s'agit ici de l'*agapè* du Christ qui nous sauve ; on retrouve le thème familier de saint Paul : « Ce qui compte au point de vue du salut, ce n'est pas tant la perfection religieuse que l'intervention divine » (ch. VII). — La thème de dom D. est une apologie de la méthode critique de l'étude des formes littéraires en matière d'exégèse. L'A. nous introduit dans la psychologie de saint Paul au moment où ce dernier écrit ; nous voyons saint Paul littéralement « travailler ». Cette reconstitution paraît convainquante quand saint Paul polémise. Mais l'est-elle toujours ? Il nous manque parfois la vision d'ensemble de la pensée de saint Paul. Cet ouvrage ne saurait être apprécié à sa juste valeur qu'en le comprenant plutôt comme « une thèse de critique historique que de théologie biblique » (P. Boismard). Nous soulignons ce fait pour prévenir l'insatisfaction que pourraient éprouver, en fermant le livre, le théologien, le bibliste et sans doute la plupart de nos frères séparés.

D. N. E.

Professeur Archimandrite Cyprien. — L'anthropologie de saint Grégoire Palamas (en russe). Paris, YMCA Press., s. d. (1951) ; in-8, 450 p.

L'A. a présenté cette étude comme thèse de doctorat à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, où il est professeur. Afin de prouver le caractère traditionnel de l'anthropologie palamite, elle est plus large que son titre et présente dans une première partie, plus longue que la seconde, un aperçu inconnu encore en russe, nous dit-on, de l'anthropologie des Pères, grecs surtout (en fait de latins n'y figure que Tertullien) ; bien que la seconde partie soit consacrée à Palamas lui-même, elle contient des considérations très générales encore sur la théologie des Pères grecs. Bref nous sommes en présence d'une petite somme de byzantinologie, écrite avec un amour impressionnant de tout ce qu'implique « Byzance » et qui serait incompris en Occident, mais aussi avec le désir de ne pas l'idéaliser. On voit aisément l'intérêt théologique et même unioniste du volume. — Voici maintenant quelques détails. Pour Palamas l'étude s'appuie sur les sources éditées ; mais elle abonde en excursus personnels de l'A. Le caractère le plus original de l'anthropologie palamite serait de mettre l'homme, esprit incarné, au-dessus de l'ange, par suite de la ressemblance divine que met en lui l'éros créateur, enraciné dans la corporéité, et qu'il devra développer, par l'ascèse entre autres, dans la théosis ; il sera jugé par Dieu d'après ce qu'il aura fait sur terre de sa vocation créatrice. L'importance attachée au corps humain et en général à toute la création matérielle dans cette doctrine est dite une constante de la tradition orthodoxe et expliquerait son « optimisme cosmique ».

Quant à la théologie des Pères grecs en général, elle se baserait principalement, depuis les écrits aréopagitiques surtout, sur leur expérience personnelle laquelle ne pourrait être comprise que par une expérience analogue ; elle impliquerait une vision symbolique du cosmos invisible dans le cosmos visible et en apprendrait plus sur Dieu au contemplatif que la Bible elle-même. Façon un peu surprenante de faire de la théologie peut-être, mais qui serait traditionnelle pour l'Église d'Orient, laquelle a donné le nom de « théologien » précisément à des contemplatifs de ce genre, dont le dernier a été Siméon le Nouveau Théologien, l'ancêtre théologique le plus proche de Palamas (on nous dit en passant à la page 235 que saint Maxime, un des représentants éminents de cette tradition, a réalisé une espèce d'« ecclésification » de Plotin). L'A. tire, p. 300, quelques leçons pour les théologiens orthodoxes de l'avenir et préconise, p. 34, la composition d'une sorte de Somme patristique orthodoxe. Souhaitons qu'elle paraisse bientôt, les patrologues non orthodoxes pourront en tirer grand profit pour la compréhension de Pères grecs ; ils pourraient déjà le faire dans le présent volume qu'on aimerait voir traduit dans une langue qui leur soit plus accessible que le russe. Le volume possède un index des noms propres mais qui fourmille de coquilles, et il porte en exergue un texte de Plotin. Félicitons le P. Kern pour son travail et espérons qu'il

poursuivra ces études pour le bien de la science patristique et du rapprochement entre chrétiens séparés. D. C. LIALINE.

A. Frank-Duquesne. — Le Dieu vivant de la Bible. Paris, Éditions Franciscaines, 1950, in-8 ; 220 p., 350 fr. fr.

— **Ce qui t'attend après la mort.** Ibid., 1950, in-8, 288 p., 420 fr. fr.

M. A. F.-D. a publié en 1947 un premier ouvrage « Cosmos et Gloire » (*Irénikon*, t. XXI, 1948, p. 452) élargissant le problème de la Rédemption et montrant dans quelle mesure l'Univers entier prend part à la Chute, la restauration et la glorification de l'humanité ; ensuite il a écrit une étude très fouillée sur Satan, d'après la tradition judéo-chrétienne, qui semble n'être qu'un chapitre d'une conception angélologique sur les esprits célestes. Continuant son investigation théologique, il traite aujourd'hui de Dieu dans le mystère de son Unité et de sa Trinité et, dans un livre spécial, des fins dernières de l'homme. Il s'adresse à des lecteurs peu familiarisés et parfois effarouchés par la théologie scolastique et les exposés classiques de nos manuels de séminaire. Cette théologie-ci est essentiellement biblique, enrichie par la théologie rabbinique et la mystique juive, deux sources qui, comme la Bible, sont si proches de la vie humaine, sans attache à aucune école philosophique. Certes, le lecteur catholique habitué à la terminologie scolaire, à la précision des formules conciliaires ou au style lapidaire des thèses et argumentations, aura quelque peine a se retrouver dans la multiplicité des problèmes évoqués, la pénétration de l'investigation et la profusion des développements, qui tendent à donner un aspect biblique ou prophétique (dans le sens moralisateur) aux connaissances scientifiques elles-mêmes. Quelques titres de chapitres suffiront à marquer ce caractère des deux ouvrages : « Dieu vivant » ; IIe P. Ch. 1, Expérience de la Trinité ; Ch. 2, Découvrir Dieu comme Père Ch. 3, Le trouver comme Fils ; Ch. 4, Le « goûter » comme Saint-Esprit. « Ce qui t'attend » I. Le « repos » paradisiaque ou « sommeil » de la mort. V. Le « sommeil » de la mort n'est pas une inconscience. IX. Schéol et *Communio Sanctorum*. — On pourrait appréhender de s'engager à la suite de l'auteur dans un dédale de considérations théosophiques, si une lettre préface de S. E. Mgr Beaussart, évêque auxiliaire de Paris, dans le second de ces livres, ainsi que la collection à large tirage, qui assume la publication, n'étaient une garantie de la parfaite authenticité de la doctrine. D. T. B.

Th. Quoidbach. — Le Christ, cet inconnu. Bruxelles, Vanderlinden, 1947 ; 2 vol. in-8, LIV-364 + 404 p.

Parmi les nombreuses vies de N.-S. J.-C. et les nombreux commentaires de l'Évangile, cet ouvrage présente des qualités particulières qui plairont à la grande majorité des lecteurs. Il contient, outre le texte suivi des Évangiles, la vie du Christ en même temps qu'un commentaire du texte sacré. La page est divisée en deux parties, avec pour chacune, une typo-

graphie différente. L'A. fait preuve de lectures considérables ; si les Pères de l'Église, avec leurs nombreuses homélies, y occupaient plus de place, cette œuvre serait complète. Telle quelle, nous la recommandons pourtant comme une synopse des travaux scientifiques d'exégèse de l'Évangile parus récemment. De bonnes illustrations, cartes et plans achèvent la documentation.

D. Th. Bt.

Pierre Ivanov. — Le Mystère des Saints. Introduction à l'Apocalypse. Paris, YMCA, 1949 ; in-8, 606 p. (en russe).

L'Église parfaite (laquelle, selon l'A., n'a existé que pendant les quelques années qui ont suivi la Pentecôte) n'a connu ni hiérarchie, ni canons, ni théologie, ni formes liturgiques fixes, ni temples. Le vrai christianisme nous est rappelé par les saints : ils naissent spirituellement et immédiatement de Dieu, « selon l'ordre de Melchisédech », indépendamment de l'Église. L'état actuel de celle-ci, avec ses institutions et ses différentes fonctions, est plutôt l'expression d'une absence d'amour ; il faut néanmoins respecter cet état des choses et le supporter avec patience. Lorsque sera venue l'heure du règne millénaire, le spirituel et la charité abonderont à nouveau. La plus grande partie de l'ouvrage (p. 233-587) tend à prouver le bien fondé de ce sentiment à la lumière de l'histoire de Byzance et de celle des Églises latine et russe. L'A. a puisé à de nombreuses sources ; son style est empreint de ferveur et de piété (notamment lorsqu'il évoque Lourdes, p. 341-348). Mais pour une « Introduction à l'Apocalypse » M. Ivanov aurait dû faire plus de cas de la « théologie » et respecter davantage certaines règles élémentaires de l'interprétation exégétique.

D. T. S.

D. Martin Luthers Werke. Gesamtregister. 58. Band. 1. Teil. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1947 ; in-4, 322 p.

Voici la première partie (il y en aura trois) du tome 58 de la grande *Weimarausgabe* des œuvres de Luther. Elle comporte les tables 1) des *dicta* du Réformateur, où celui-ci traite de lui-même ; 2) des noms propres 3) des noms de lieux. Bientôt suivront les tables analytiques des mots, citations et références bibliques. D'autres tables sont prévues pour les lettres et constitueront la seconde partie du 11e volume de la correspondance. On peut donc prévoir que d'ici peu cet imposant ouvrage sera terminé. Il constituera un précieux, voire même indispensable, instrument de travail pour tous ceux qui désireront s'éclairer avec précision sur la personne, la vie et surtout la pensée de Martin Luther.

D. T. S.

Claude Schahl, O. F. M. — La Doctrine des fins du Mariage dans la Théologie scolastique. Paris, Éd. Franciscaines, 1948 ; in-8, 156 p.

Edmond Boissard. — Questions théologiques sur le Mariage. Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-8, 134 p.

E. J. Mahoney. — Marriage Preliminaries. The Instructio « Sacrosanctum », 29 June 1941, with a Commentary. Londres, Burns and Oates, 1949 ; in-8, 93 p.

Ces questions théologiques sont rendues ici accessibles aux laïcs ; la doctrine traditionnelle est présentée sous l'angle qui plaît tant actuellement aux époux fervents : celui de la sainteté de l'état de mariage. La questions de la fin du mariage ayant été soulevée, un décret du Saint-Office (29 mars 1944) a rappelé la doctrine reçue par la tradition patristique et théologique. Le R. P. Schahl fait une enquête historique sur cette question, et la mène jusqu'au XIIIe siècle. Quant à l'ouvrage de dom Boissard, il nous a paru être une des meilleures études situant le problème du mariage dans la spiritualité moderne selon tous ses éléments. Il dépasse par sa profondeur et sa justesse beaucoup d'œuvres du même genre.

En 1941, la S. Congrégation des Sacrements donnait l'instruction *Sacrosanctum* pour préciser les garanties à prendre, les formalités à remplir, les questions auxquelles ont à répondre conjoints et parents avant le mariage. M. E. J. M. nous en donne la traduction anglaise accompagnée d'un commentaire. Ouvrage utile au clergé, puisque cette instruction a force de loi et introduit des formalités nouvelles. D. Th. Bt.

Z. Tourneur. — Une vie avec Blaise Pascal. Paris, Vrin, 1943 ; in-8, 146 p.

« Une vie avec Blaise Pascal ». Cette vie, c'est celle de l'A., ancien élève de l'Institut catholique de Paris et de la Sorbonne, qui a consacré ses loisirs de professeur au déchiffrement, à l'étude et à l'édition du manuscrit des *Pensées*, manuscrit qui, souvent, est un fatras déroutant et presque illisible, à tel point qu'il fut plus d'une fois trahi par ses commentateurs. L'A. est un érudit et un pascalisant fervent, mais objectif, impartial et personnel. A force d'éplucher et de faire parler les autographes, il se flatte de nous présenter une image enfin authentique et humaine de Pascal, un portrait assez différent de celui qui circule communément. Selon lui, Pascal a subi l'influence de sa mauvaise santé, de sa nervosité maladive ; c'est un violent, un exalté, un imaginatif, un émotif, un superstitieux, vivant dans l'angoisse. Son extrême sensibilité eût pu le mener au seuil de la folie. Ce n'était pas un penseur, un philosophe, ni un héros, ni un saint, non plus qu'un sage. Quoi, alors ? Ce fut un artiste, poète et orateur incomparable. « C'est à quoi je réduis mon admiration pour Pascal, mais sans réserve ». Il semble que c'est vraiment trop peu ! Quoi qu'il en soit, Pascal, cette « haute lumière », n'a pas fini d'intéresser, d'intriguer, de passionner, de fasciner les hommes, et d'exercer leur sagacité. Hier encore (1948), c'était Daniel Rops qui publiait *Pascal et notre cœur*, étude autrement sympathique et admirative de la grande figure, le Pascal du « Dieu

sensible au cœur ». La littérature pascalienne s'enrichit constamment. Pascal reste l'un des hommes les plus discutés, les plus étudiés, les plus inépuisables. P. H.

Dr. Ivan Iljin. — Die Philosophie Hegels, als kontemplative Gotteslehre. Bern, Francke, 1946 ; in-8, 432 p., 34 fr. s.

Le savant professeur de Moscou, Ivan Iljin, expose en allemand le contenu de ses leçons, publiées jadis en russe. L'ouvrage russe se composait de deux parties : une théodicée et une anthropologie. L'ouvrage actuel ne contient que la première de ces deux parties et un aperçu de la seconde. Il est divisé en quatre sections traitant respectivement de l'acte de pensée ou concept chez Hegel, le fondement de son panlogisme ; de Dieu, son être et son activité ; du monde et de la création ; enfin de l'homme et de ce que l'auteur appelle « le besoin de Dieu ». L'ouvrage se termine par une étude sur l'évolution de l'idée panthéistique chez Hegel ; elle est intitulée « la Crise de la Théodicée ». L'origine serait à chercher dans l'Évangile et la notion de charité ; mais cette notion introduit un élément irrationnel, qui doit aboutir à nier le caractère monistique et panlogique du système. — Cet exposé critique est difficile à suivre pour les lecteurs peu habitués à la mentalité et la terminologie hégéliennes. D. T. B.

Rev. Hermigild Dressler, O. F. M. — The Usage of *'Ασκέω* **and its Cognates in Greek Documents to 100 A. D.** Patristic Studies, 70. Washington, Cath. Univ., 1947 ; in-8, XII-86 p.

Culbert Gerow Rutenber. — The Doctrine of the Imitation of God in Plato. New-York, King's Crown Press (Columbia Univ.), 1946 ; in-8, 116 p.

Le chrétien qui contemple les merveilles de l'économie divine, aime reconnaître au sein des nations antiques une espèce de prophétisme philosophique que l'Église viendra baptiser, et cherche à savoir par opposition ce que le message chrétien apporte de transcendant. Ce double désir trouve aliment dans les deux présentes études. Au lecteur cependant de jeter les ponts.

La première, d'Homère et Hésiode à Plotin, décrit la vie du mot qui servira aux chrétiens à désigner l'austérité de l'effort vertueux. Le point de vue est philologique. L'ensemble de la littérature classique est dépouillé avec soin, au prix de certaines redites.

Dans la seconde, d'objet philosophique, on constate combien la vision platonicienne de l'univers, dans laquelle la mythologie spiritualisée est intégrée sans conviction, met d'unité et d'harmonie autour d'un Dieu transcendant, auquel les créatures participent, chacune à son rang, par son être propre, ou, tel le philosophe, par sa vie à la fois vertueuse et contemplative. D. M. F.

K. Močulskij. — Alexandre Blok. Paris, YMCA, 1948 ; in-8, 442 p. — **Vladimir Soloviev.** Vie et Doctrine. Ibid., 1951 ; in-8, 258 p. — **Les grands écrivains du XIXe siècle.** (Puškin, Lermontov, Dostoevskij, Tolstoï). Paris, Maison du livre étranger, 1939 ; in-12. 154 p. (Les trois ouvrages en russe).

Constantin Močulskij est décédé le 21 mars 1948. Son étude sur Alexandre Blok (1880-1921) a paru quelques mois après sa mort. Dans une courte note biographique d'introduction, l'éditeur souligne qu'elle n'est pas seulement un témoignage de son talent littéraire, fondé sur une grande érudition dans le domaine des lettres et de la philosophie et fruit de consciencieuses recherches : elle constitue en outre un acte créateur qui dévoile le monde spirituel de l'auteur lui-même. L'étude sur Vl. Soloviev avait déjà paru en 1936, mais tirée seulement à 500 exemplaires. Rien d'étonnant qu'on ait dû la rééditer (en nouvelle orthographe, cette fois) car elle constitue peut-être la meilleure introduction à tout ce monde de pensées auquel se rattachent, en philosophie, les noms d'un Berdiaev, Frank, Lossky, et en littérature spécialement celui de Blok. Ce dernier est à ranger dans le « type prophétique » des écrivains russes, au même titre que Gogol et Dostoievsky, auxquels Močulskij a également consacré deux grands volumes (YMCA, 1934 et 1947). Notons toutefois que lorsque Blok énonce ses pressentiments sur « l'écroulement de l'ancien monde », l'accent spécifiquement chrétien est assez faible. La « Grande Encyclopédie Soviétique » (2e éd. 1950) témoigne d'une grande estime pour son œuvre. Elle regrette néanmoins qu'il soit demeuré prisonnier de quelques « conceptions mystiques ». Dans son livre, Močulskij met celles-ci en plein relief, et l'on pouvait s'y attendre. Car selon lui, comme il le dit dans son petit ouvrage *Les grands écrivains russes du XIXe siècle* (Paris, 1939) : « la littérature russe marche sur la trace du Christ » (p. 13).

D. T. S.

W. K. Matthews. — Languages of the U. S. S. R., Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, 179 pp., 18 sh.

On trouvera dans ce livre une description, nécessairement succincte et schématique, des quelque cent trente langues parlées dans l'Union Soviétique. Le volume comporte de nombreux schémas, tableaux généalogiques et cartes. La statistique des langues de l'U.R.S.S. et surtout une bibliographie abondante (pp. 128-155) rendront de réels services. B. U.

André Jean Phytraki. — *Ἡ Πίστις τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη τῆς ζωῆς αὐτοῦ*. Athènes, chez l'Auteur, 1946 ; in-8, 48 p.

Voici une étude basée sur un examen minutieux des sources et des documents contemporains. L'Éloge de l'Empereur défunt par Eusèbe de Césarée en est la pièce maîtresse ; l'A. l'utilise avec sagacité. — Les

dernières volontés de Constantin d'être enseveli dans le mausolée qu'il avait fait construire à l'ombre de la Basilique des Saints Apôtres à Constantinople, dans une urne placée au milieu de douze autres réservées aux Apôtres, fournissent un témoignage de sa foi chrétienne. Si l'on y juxtapose le renseignement fourni par Eusèbe sur les pèlerinages accomplis par l'Empereur à différentes sépultures saintes, dès qu'il sentit ses forces l'abandonner, si l'on met ces ultimes démarches en relation avec les constructions nombreuses exécutées, d'après les ordres impériaux sur les tombes des martyrs, si enfin on replace cet ensemble de gestes religieux dans l'atmosphère de l'époque, on comprend la valeur de l'argument nouveau apporté par M. Phytraki concernant la position religieuse de Constantin. — Ajoutons que cette monographie est conduite selon toutes les règles de la critique. D. P. DUMONT.

Du même. — *Τὰ Ἰδεώδη τοῦ μοναχικοῦ βίου κατὰ τὸν Δ′ μ. Χ. αἰῶνα.* Ibid., 1945 ; in-8, 62 p.

Courte monographie, bien dirigée et qui apporte un tableau vivant de la vie monastique au IVe siècle et de sa relation intime avec le sens chrétien de l'époque. Après avoir retracé brièvement les vies des trois champions du monachisme primitif : Antoine, Pachôme et Macaire l'Égyptien, l'A. souligne qu'aucune antinomie n'exista entre les propagateurs de l'érémitisme et ceux du cénobitisme. Rappelant l'idéal que représentait pour tout chrétien l'imitation des vertus du Christ, pratiquées tant dans sa vie terrestre qu'au sommet de sa carrière rédemptrice, lors de sa mort et de sa résurrection M. Phytraki marque très opportunément la place que tenait dans la mentalité monastique et chrétienne de l'époque la lutte contre l'ennemi spirituel par excellence, le démon. Le malin personnifie tout ce qui s'oppose au salut. Si le monachisme apparaît comme le moyen suprême de l'atteindre, faut-il dire que le moine aura pour premier ennemi le démon et qu'il découvrira ses astuces dans toutes les difficultés de sa vie ? Ce livre peut apprendre beaucoup à ceux qui veulent connaître les origines du monachisme ; ils apprendront à bonne source, car il est basé sur un dépouillement minutieux des documents.

D. P. DUMONT.

Du même. — *Μαρτύριον καὶ μοναχικὸς βίος,* Athènes, Theologia 1948 ; in-8, 32 p.

Extrait de *Theologia* (XIX, 1941-1948), cet article fait suite en quelques manière à la précédente étude. Il y est établi un parallèle entre les martyrs des persécutions et les martyrs de la conscience que représentent les moines dans la mentalité chrétienne du IVe siècle. D. P. D.

Du même. — *Ταῖς τῶν Δακρύων Ῥοαῖς (Ὁ κλαυθμός τῶν μοναχῶν).* Athènes, 1946 ; in-8, 48 p.

Dans les différentes attitudes d'âme qui caractérisent la vie du moine au IVe siècle, l'A. étudie la vérification de l'apophtegme « vie monastique, source de larmes incessantes ». Regrets et tristesse en Dieu ; larmes de pénitence ; larmes de sympathie. Ces larmes « spirituelles » auront pour le religieux une utilité véritable : elles conduiront à la prière et à la confession des fautes et leur attribueront une efficacité spéciale ; les larmes seront considérés comme « un second baptême », à tel point qu'on pourra parler justement du « charisme » des larmes. Si le rire en vient à être considéré comme une passion répréhensible, la joie et l'allégresse spirituelles ne seront pas exclues. — Ici encore, relevons la même connaissance des textes où s'appuient les allégations de l'A. D. P. Dumont.

HISTOIRE.

F. Dvornik. — The Making of Central and Eastern Europe. Londres, The Polish Research Centre, 1949 ; gr. in-8, IV-350 p., 25 s.

Sous plusieurs aspects, ce volume est une continuation du livre du même auteur paru en 1926, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*. M. Dvornik s'est rendu compte que pour pouvoir écrire une Histoire de l'Europe centrale et orientale, comme il en avait l'intention, il fallait d'abord faire une étude approfondie des facteurs politiques et culturels qui ont constitué cette partie de l'Europe aux Xe et XIe siècles et de leur compénétration, c'est-à-dire des Romains, Byzantins, Germaniques et Slaves. C'est en effet alors que les intérêts nationaux ont commencé à jouer et à se heurter dans la vie ordinaire des peuples qui s'y étaient établis de façon définitive ; ainsi ils le font encore aujourd'hui dans les travaux historiques des savants et dans la publicité de propagande. Voici sous quels chapitres l'A. a réuni et discuté très largement ses sources d'information, parfois très rudimentaires, éparpillées et discontinues : L'aurore de l'histoire slavonne et la montée de l'Allemagne. L'empereur Otton I, la Pologne, la Bohême et la Russie. La lutte entre trois dynasties : Piasts, Przemyslides et Slavniks. La *Renovatio Imperii* d'Otton III, la Pologne, la Bohême, la Hongrie et la Russie. Un état polono-tchèque ou tchécho-polonais. La Russie kiévienne et l'Europe centrale. Le sort de l'Europe centrale. — L'A. a essayé d'interpréter tous les événements de ces deux siècles dans une nouvelle lumière d'ensemble. Comme dans son livre sur « Le schisme de Photius », il ne craint pas les conjectures, témoin cette phrase-ci : « Maintenant que nous nous sommes embarqués sur des suppositions, nous osons avancer un peu plus loin » (p. 163). Une grande importance est attribuée également aux « lettres slavonnes » et à leur emploi dans la liturgie tant en Bohême-Moravie qu'en Pologne, dont le roi Mieszko II savait louer Dieu en slavon, latin et grec. Cette innovation inouïe en Occident (au moins dans cette période-là) menaçait, d'après l'A., de défaire l'œuvre capitale de Charle-

magne ; celui-ci avait cru de son devoir d'imposer l'usage du latin et du rit romain dans l'Occident entier, même chez les populations d'origine non latine. Seule la *Renovatio imperii* d'Otton III conçue dans un esprit très large aurait pu donner satisfaction aux aspirations nationales en constituant un premier essai des *États-Unis d'Europe*.

Dans la bibliographie il faudrait lire : Stepennaya Kniga (p. 320), Kochin (au lieu de Kochinim,p. 327), Kosciola (p. 328), XIIe siècle (au lieu de XIe, p. 329), Platonov, Poupardin, Ramovš (p. 330), Schweinfurth (p. 331), Tallgren, Vasiliev A. A. (p. 332), Vasmer, Niesco I, Zibrt (p. 333).

D. I. D.

G. I. Konidaris. — *Ἡ Ἄρσις τοῦ Βουλγαρικοῦ Σχίσματος*. Salonique, Zlatanou, 1950 ; in-8, 112 p. (Coll. *Πανεπιστήμιον Θεσσαλονικῆς* 1930-35 *καὶ* 1945).

L'A. qui vient de reprendre à Athènes la chaire d'histoire ecclésiastique laissée vide par la retraite de l'Archimandrite Stefanidès, consacre cet ouvrage à la mémoire des patriarches œcuméniques qui ne purent éviter l'éclosion du schisme bulgare, ou qui furent mêlés à sa solution. — Dans une introduction de 38 pages, sans décrire les longs préliminaires du schisme, il en recherche les causes. Le problème de l'indépendance ecclésiastique des Bulgares naquit avant celui de leur indépendance politique, c'est pourquoi le patriarcat œcuménique ne pouvait lui donner une solution canonique correspondant à la proclamation d'autocéphalie. Pour M. Konidaris, le reproche d'hellénisation du peuple bulgare par la hiérarchie du patriarcat, souvent mis en avant par les historiens, ne se peut justifier dans les faits. La cause des troubles ecclésiastiques doit être recherchée dans les influences politiques et positivement dans les visées de la Russie sur les Balkans, porte des Dardanelles. Susciter l'indépendance ecclésiastique équivaudrait à créer des exigences d'indépendance politique ; le panslavisme couvrait en même temps ces vues politiques. — Si la solution du schisme bulgare, proposée à la Conférence interorthodoxe du Mont Athos en 1930, échoua durant les années 1934-35, malgré la médiation habile du patriarcat de Jérusalem et la magnanimité de Photios II, c'est encore, selon l'A., aux aspirations politiques bulgares et à l'influence du Comité pour la Grande Macédoine qu'il faut l'attribuer. Enfin, en 1945, intervint, sous le patriarcat de Benjamin Ier, l'heureuse levée du schisme. Là encore, l'influence politique aurait été celle de la Russie, puissance occupante. L'A. n'est-il pas plus près de la vérité, lorsque, dans ces conclusions, il met en relief le rôle joué par les prélats bulgares modérés et leur désir d'assainir la situation canonique de leur Église ? — Malgré le grand intérêt des faits rapportés dans cet ouvrage, on ressent à le lire un certain malaise : les nationalismes, tant bulgare que grec, y ont une trop grande place.

D. P. DUMONT.

Kirchliches Jahrbuch 1933-1944. — Gütersloh, Bertelmann, 1948 ; in-8, 53 p.

Le précédent *Jahrbuch* parut en 1932. On conçoit l'intérêt de l'actuel, qui englobe les années 1933 à 1944. Il met en relief, au moyen d'une abondante documentation, les événements saillants que le Protestantisme a connu en Allemagne au cours de cette période agitée. L'éditeur remarque fort à propos que, pour les protestants allemands, il ne s'agissait pas seulement d'un conflit entre la religion et le Reich — comme ce fut le cas pour l'Église catholique — mais aussi d'une grave crise intérieure. Si l'Église luthérienne d'Allemagne n'a pas été emportée par le raz de marée que constituait la prise du pouvoir par les « Chrétiens allemands », ce fut grâce au renouveau théologique qui s'est fait jour après la première guerre mondiale (études sur Luther, influence de Barth). Depuis lors, elle vit dans un état de vive fermentation idéologique. Un volume à paraître traitera des événements de 1945 à 1948 et ensuite ce précieux *Jahrbuch* sera de nouveau édité annuellement. D. T. S.

Hermann Münch. — Böhmische Tragödie. Das Schicksal Mitteleuropas im Lichte der tschechischen Frage. Braunschweig, G. Westermann, 1949 ; gr. in-8, 803 p.

Ce grand ouvrage entrepris dans le but de promouvoir une meilleure entente entre les peuples allemand et tchèque fut déjà achevé en 1940 et n'a été complété que pour certains détails. Le fait que les allemands et les tchèques, ensuite les magyars et les slaves du sud, n'ont pas su vivre ensemble avant le grand désastre européen de 1914, est devenu le malheur de l'état autrichien et de sa monarchie. L'A. fait un exposé très détaillé de tout le développement politique, économique et culturel des tchèques et des allemands en Bohême et en Moravie sur un ton très conciliant et compréhensif : tensions, souffrances et heurts continuels de peuples qui ne pouvaient pas se passer les uns des autres. Dans tout ce drame, la Russie a joué un rôle assez important ; le mouvement panslaviste n'est pas oublié. Toutefois l'on peut s'étonner de ne pas y trouver mentionné le nom de Georges Krijanič. Quoique l'A. parle peu de l'importance du facteur religieux (ou de son absence), sauf quand il s'agit de Jean Hus, il note toutefois la tendance très antichrétienne des politiciens tchèques depuis le début du XIXe siècle (p. 142). D. I. D.

A. Randa. — Der Balkan, Schlüsselraum der Weltgeschichte. Von Thrake zu Byzanz. Graz, Pustet, 1949 ; in-8, 402 p.

Hellas, Rome et Byzance sont sortis de Thrace pour y retourner finalement. Les peuples actuels du « Balkan », nom ottoman de l'Haemos et de l'« Europe » des Grecs anciens, n'apparaissent plus comme le sédiment sans intérêt d'un passé enfoui, mais comme les gardiens d'une continuité

thrace commune et ainsi d'un patrimoine historique d'unique grandeur. L'A. a pris comme tâche d'expliquer cette continuité à partir de son premier point de gravité gétique, situé au nord du Danube. A cause de quelques siècles de domination turque, ce sud-est européen, comme on l'appelle aujourd'hui, avait fini par être considéré comme une partie de l'Orient arriéré, sinon comme le point névralgique de l'Europe moderne. L'A. voudrait que cette Thrace et Illyrie qui de fait sont devenus le lieu de scission entre l'Orient et l'Occident, deviennent leur lieu de ralliement. Ainsi il juge le problème thrace vu du dedans et non par les yeux d'Athènes, de l'ancienne ou de la Nouvelle Rome, ou d'une des capitales des « Grands » du XXe siècle. L'héritage de Zalmoxys, le dieu des Gètes, n'est pas entièrement disparu. La thèse fondamentale de l'A. est assez révolutionnaire en histoire, et l'on peut se demander si elle prévaudra sans corrections.

D. I. D.

Joseph Gantner. — Kunstgeschichte der Schweiz. II. Die gotische Kunst. Frauenfeld, Huber, 1947 ; in-4, XII-388 p., 332 planches et gravures.

Voici le 2e vol. de la grande « Histoire artistique de la Suisse », commencée par le Dr. Gantner dès 1936. L'A. étudie ici le développement de l'art suisse dans l'ère gothique, depuis ses débuts, au XIIe siècle, jusqu'à ses dernières manifestations au XVIe. Son livre est d'une grande richesse à tous les points de vue. L'A. y a rassemblé une matière imposante, disposée avec ordre et clarté et agrémentée de nombreuses illustrations, choisies avec un goût sûr et soigneusement exécutées. En expert distingué, le Dr. Gantner nous montre d'abord le tableau si vivant de l'architecture gothique de son pays, depuis les premières constructions cisterciennes, jusqu'aux dernières créations, tant religieuses que civiles, du haut gothique. Vient ensuite une étude fort intéressante et détaillée de la sculpture et de la peinture suisses de la même époque. Partout l'A. se montre un observateur attentif et intelligent, qui donne à des lecteurs la compréhension et l'amour des belles choses dont il parle. C'est avec le plus grand intérêt qu'on attend le IIIe vol. de cette magnifique « Histoire de l'art suisse » qui fait honneur, tant à l'auteur et à l'éditeur, qu'à leur sympathique pays.

D. A. v. R.

Joseph Karst. — Mythologie arméno-caucasienne et hétito-asianique. Strasbourg-Zurich, Heitz, 1948 ; in-8, XII-400 p.

Le sous-titre de cet ouvrage en définit exactement le contenu sans en révéler toute la richesse : *Répertoire des antiques religions païennes de l'Asie antérieure septentrionale comparées avec le Panthéon chamito-sémitique, pélasgo-égéen et hespéro-atlantique.* Le livre I pourrait s'intituler : De la linguistique à la religion. Dans une suite de 16 articles, le Panthéon de la vieille Arménie, dont les débris gisent épars chez les historiens chré-

tiens, est reconstruit et rattaché au Panthéon des plus anciennes civilisations « asianiques ». Le même travail est fait ensuite pour les divinités « alarodo-ourartiennes » et géorgiennes. Il y a là une vaste enquête, présentée en forme de mosaïque, où l'A., jouant de sa science linguistique avec virtuosité, démontre l'identité ou la parenté de dieux honorés sur des points aussi distants que la Géorgie et le monde basque, et découvre la permanence jusqu'en nos jours de cultes extrêmement anciens. Des vestiges indubitables de fêtes ou de héros paeïns dans la fixation de fêtes chrétiennes ou sous les traits de certains saints, notamment saint Georges, sont relevés. Ce premier livre est surtout analytique. A l'inverse, le livre II a des pages plus attrayantes : ce sont celles où l'A. présente de courtes synthèses de la religion ou du folklore d'Arménie et de Géorgie. Ce répertoire devrait amorcer de nombreux travaux d'histoire des religions selon la méthode comparative. Il serait impertinent de vouloir juger sur le fond pareil livre ; il y faudrait la science même de son auteur. Regrettons toutefois que la composition d'une œuvre aussi dense et aussi hardie oblige le lecteur à se reporter à trois endroits différents pour connaître la pensée définitive de l'A. sur certains points. Pourquoi ces termes barbares et ces expressions bizarres qui rendent à des oreilles françaises un son étrange ? On reste sceptique devant certaines identifications, par exemple, celle du Perceval de notre moyen Age avec le « mythe égéo-asianique de Persée-Andromèda ». Voir, dans le nom arménien de la Présentation du Christ, qui est la traduction exacte d'*hypapante*, « une altération artificielle de l'ancien nom » d'une divinité païenne, nous semble l'effet d'une déformation professionnelle. L'Église d'Arménie a fixé cette fête au 14 février, parce que, Noël étant célébré dans ce pays le 6 janvier, en même temps que l'Épiphanie, le 40me jour tombait le 14 février. *Oskiacin* se traduirait aussi bien « mère de l'or » (cf. *astuacacin*) que « native d'or ». P. 89, pour *minuit*, on pourrait ajouter *mijagišer*. Signalons l'irrégularité dans la transcription de certaines lettres. Ce sont là bavures qui demandent à être ébarbées, mais le métal semble de qualité. D. B. M.

Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers. Publié sous la direction et avec une introduction de Jacques de Bivort de la Saudée. Tournai, Casterman, 1951 ; gr. in-8, 508 p.

Cet ouvrage est la reprise, considérablement revue et modifiée, du volume paru jadis sous le titre d'*Essai d'une Somme catholique contre les sans-Dieu*. Il est fait avant tout pour donner à l'apôtre de nos milieux sociaux, les éléments solides d'initiation à toutes les questions controversées et aujourd'hui discutées aussi bien par les masses que par les gens cultivés. Tous les collaborateurs sont des compétences connues, et les études sont généralement traitées avec ampleur et mise au point. En voici les titres : *L'existence de Dieu et le matérialisme contemporain*, (A. Dondeyne) ; *L'origine de l'Homme et les récentes découvertes des sciences naturelles* (G. Vandebroek) ; *Le Monde, son origine et sa structure aux*

regards de la science et de la foi (A. Romañà) ; *D'où vient la Vie ?* (F. Ruschkamp) ; *Y a-t-il une Ame ?* (J. Ternus) ; *L'origine de la Religion* (H. de Lubac) ; *Le Problème du Christ* (H. Fehner) ; *Les conditions économiques et sociales de l'établissement du Christianisme* (P. Defrennes) ; *Le Christianisme primitif dans son cadre historique* (J. Huby) ; *L'Église chrétienne catholique romaine* (L. Malevez) ; *Les origines du Christianisme en France* (J. Leclerc) ; *Les origines de la Réforme protestante* (J. Duhr) ; *La Religion et le progrès politique et social* (H. du Passage) ; *La Religion et la crise actuelle du capitalisme* (A. Arnou) ; *Le matérialisme dialectique, philosophie du prolétariat* (G. A. Wetter). — La plupart des noms des auteurs, on le voit, font autorité. Le lecteur peut être assuré de trouver sur tous les sujets des articles d'égale valeur. D. O. R.

RELATIONS

Jean Or. Kalogirus. — *Αἱ περὶ τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας ἀντιλήψεις νεωτέρων 'Ρωμαιοκαθολικῶν θεολόγων.* Athènes, Papadimitriou, 1951 ; in-8, 115 p.

Thèse de doctorat à la faculté de théologie de Salonique, ce travail a le mérite d'une vaste information. Il veut retracer les conceptions de théologiens catholiques récents à propos de l'Église orthodoxe. Dans le premier chapitre quelques pages rappellent les différentes encycliques ou démarches des Papes concernant l'union des chrétiens orthodoxes et les réactions qu'elles ont provoquées. Puis l'A. entre au cœur de son sujet. En voici les principales étapes : 1) Conception catholique des Églises orientales sous le prisme « du schisme » ; 2) Conception du Prince Max de Saxe et sa condamnation ; 3) Le mouvement ecclésiastico-oriental dans les tendances théologiques parallèles : *a)* Le mouvement ecclésiastico-oriental de Georges Wunderle en Allemagne ; *b)* autres tendances voisines dans le catholicisme romain (mouvement liturgique et théologie du Corps Mystique) ; 4) Réaction catholique romaine par l'encyclique *Mystici Corporis Christi* : *a*) ecclésiologues orientalisants ; *b*), exemple de l'opposition romaine ; 5) Quelques autres spécimens de l'intérêt catholique pour l'orthodoxie. — Un troisième chapitre insiste longuement sur la Papauté, principe spécifique du catholicisme romain et sa différence spécifique d'avec l'orthodoxie. — Il est incontestable que M. Kalogeros a compris profondément maints aspects du mouvement théologique catholique ; il le voit peut-être trop exclusivement à travers la pensée catholique allemande, plus romantique et moins nuancée. Les déductions auxquelles il arrive, à propos de la Papauté surtout, sont en conséquence un peu forcées. L'information est remarquable, disions-nous ; l'A. nous permettra pourtant de déplorer que sa seule source d'information sur l'Œuvre bénédictine d'Amay soit F. Heiler (pp. 74, 75). — Ces remarques ne veulent pas atténuer tout le bien que nous pensons de ce travail ; il est un jalon précieux dans la connaissance mutuelle,

point de départ du travail pour la restauration de l'unité chrétienne.

D. P. Dumont.

P. Manna en K. Carlier. — Vrede met Rome. Een inleiding tot de oecumenische beweging en een uitnodiging tot herenigingsactie. Rotterdam, De Forel, 1951, in-12, 416 p.

Le « *I Fratelli separati e Noi* » du R. P. Manna, fondateur et directeur de l'« Unio Cleri pro Missionibus », a eu une grande diffusion en Italie. L'intérêt de ce livre réside en ce que l'A. a profondément senti la nécessité de l'Union entre les chrétiens pour un travail effectif en pays de mission. L'abbé Carlier en a entrepris la traduction, avec une adaption au public catholique de nos contrées flamandes et en tenant compte de certains faits nouveaux. L'ouvrage est divisé en trois parties : 1) *Les funestes conséquences de la division des Confessions* ; 2) *Le problème de la « Réunion en corps » dans la perspective des trois principales confessions* ; 3) *Les obstacles à la réunion.* — Ce petit volume contient des renseignements utiles sur le travail unioniste de ce siècle. Il aurait gagné en valeur si son contenu avait été encore mieux adapté au climat nordique. Mais le livre témoigne manifestement du souci des deux auteurs de comprendre la position et les problèmes de nos frères séparés ; c'est pourquoi nous le signalons volontiers à ceux qui désirent s'initier à ces questions vitales en notre époque.

D. T. B.

Guide de la France chrétienne et Missionnaire (1948-1949). (Guide liturgique, canonique et juridique ; Le Vatican ; La France chrétienne : statistiques, hiérarchie, séminaires etc. ; Répertoire alphabétique des diocèses ; Cinéma et Radio. Éditeurs, libraires ; Congrégations ; Missions etc). Un vol. publié sous la direction de Paul Lesourd. Paris, Centre catholique international de documentation et statistique, 1949 ; grand in-8, 1850 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

Entre autres chrétiens. — Constitution du Conseil National des Églises aux États-Unis, 79 ; la nouvelle revue *National Council Outlook*, 80. — Projet d'Union des Églises de système congrégationaliste, épiscopal et réformé aux États-Unis, 80, 385. — Une *Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques*, 81. — Fédération luthérienne mondiale, 224, 492. — L'Église épiscopalienne et le Conseil National aux États-Unis, 385. — Congrès méthodiste à Oxford, 491. — Union entre luthériens américains, 492. — *National Association of Evangelicals* (conférence à Woudschoten), 492. — La *Southern Baptist Convention* aux États-Unis contre tout travail d'union, 492.

Mouvement œcuménique. — Réunion du Comité exécutif à Bièvres, 81. — Autour du document: « l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises » 82, 224 ; il est porté devant la Convocation de l'Église d'Angleterre, 386 ; à Rolle, 493. — Lettre sur la situation internationale, 82. — *Fellowship* œcuménique au sein du Conseil Britannique des Églises, 83. — Dimanche œcuménique aux Pays-Bas, 84. — Initiative concernant la question des *Vestigia Ecclesiae*, 228. — Pleshey, 229. — Cimade, 230. — Discours du Dr J. G. Watkins, 387. — Un Département central pour les relations œcuméniques au Conseil National des Églises aux États-Unis, 387. — Attitude de l'Église orthodoxe russe envers le Conseil œcuménique, 387. — Les « facteurs non-théologiques », 388. — Session du Comité Central à Rolle (Suisse), 493. — Difficultés et espoirs, 493. — Relations avec les Églises orthodoxes, 494. — La « Commission des vingt-cinq », en vue de l'Assemblée générale à Evanston (1954), 494. — Nouveaux présidents, 495. — Centre Universitaire d'études œcuméniques, 495. — Discours du Dr E. Berggrav, 495.

Foi et Constitution. — Le Dr Visser 't Hooft sur le travail de Foi et Constitution, 83. — En préparation de la 3e Conférence de Foi et Constitution (Lund, 1952), 84. — Publication de Rapports sur l'Intercommunion, les Formes de Liturgie et la Nature de l'Église, 229, 498. — Décès du professeur G. van der Leeuw, 67. — Conférence à Clarens (Suisse), 496. — La place de Foi et Constitution au Conseil œcuménique ; tension existante, 497.

V. BIBLIOGRAPHIE

ANONYMES

LIVRES REÇUS

ABBÉ COOREMAN, *Suivons l'Ordinaire de la Messe romaine.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1950 ; in-16, 188 p. ✠ C. S. LEWIS, *Le Problème de la Souffrance,* trad. de l'anglais par Marguerite Faguer, préf. de M. Nédoncelle. Ibid., in-12, 216 p., 57 fr. ✠ OLIVIER LEROY, *Miracles* (Coll. « Questions disputées », 9). Ibid., in-12, 152 p., 39 fr. ✠ R. P. LABIGNE, S. S. S., *L'Âme de Jésus en sa Passion.* Paris, Bonne Presse, 1951 ; in-12, 82 p. ✠ MAURICE RIGAUX, S. J., *Échos du Silence,* pour la réflexion chrétienne. Ibid., 1950 ; in-12, 204 p. ✠ A. COUVREUR, *Quand le Jour baisse...* Journal d'un vieillard. Ibid., 1950 ; in-12, 248 p., 300 fr. ✠ R. P. DONATIEN TERRAZ, *Ma Vie est une Messe* (Coll. « Pastor Bonus », 7). Ibid., 1951 ; in-12, 208 p., 370 fr. ✠ DOCTEUR RENÉ CONY, *La Liberté ou l'Esclavage.* Problèmes humains et questions sociales. Paris, Éd. ouvrières, 1951 ; in-8, 280 p., 570 fr. ✠ MAURICE ZUNDEL, *Rencontre du Christ.* Revu et annoté par M.-F. Moos, O. P. Ibid. 1951 ; in-12, 224 p.

Imprimatur :

Namurci, die 15 dec. 1951.

P. BLAIMONT,
vic. gen.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*